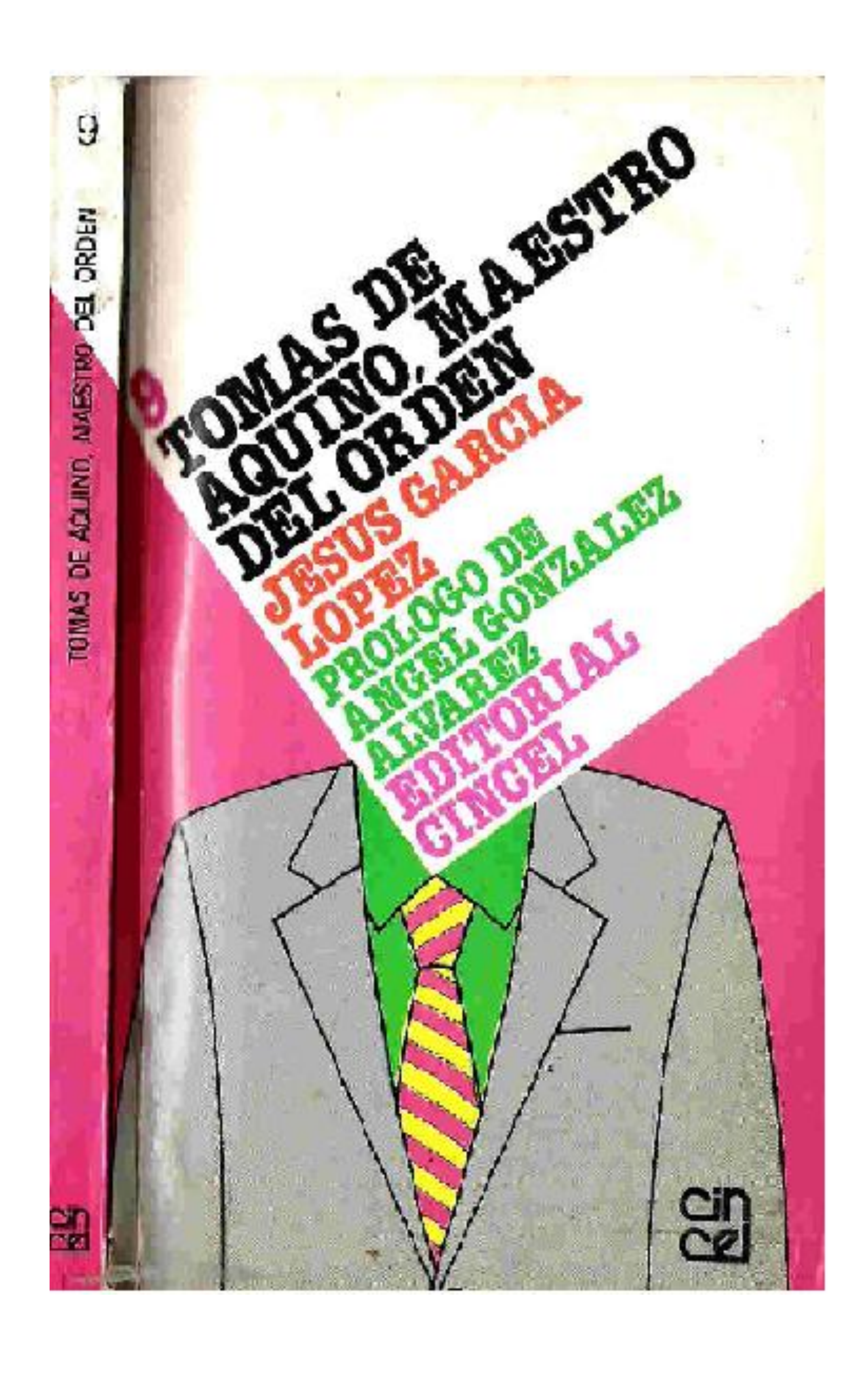
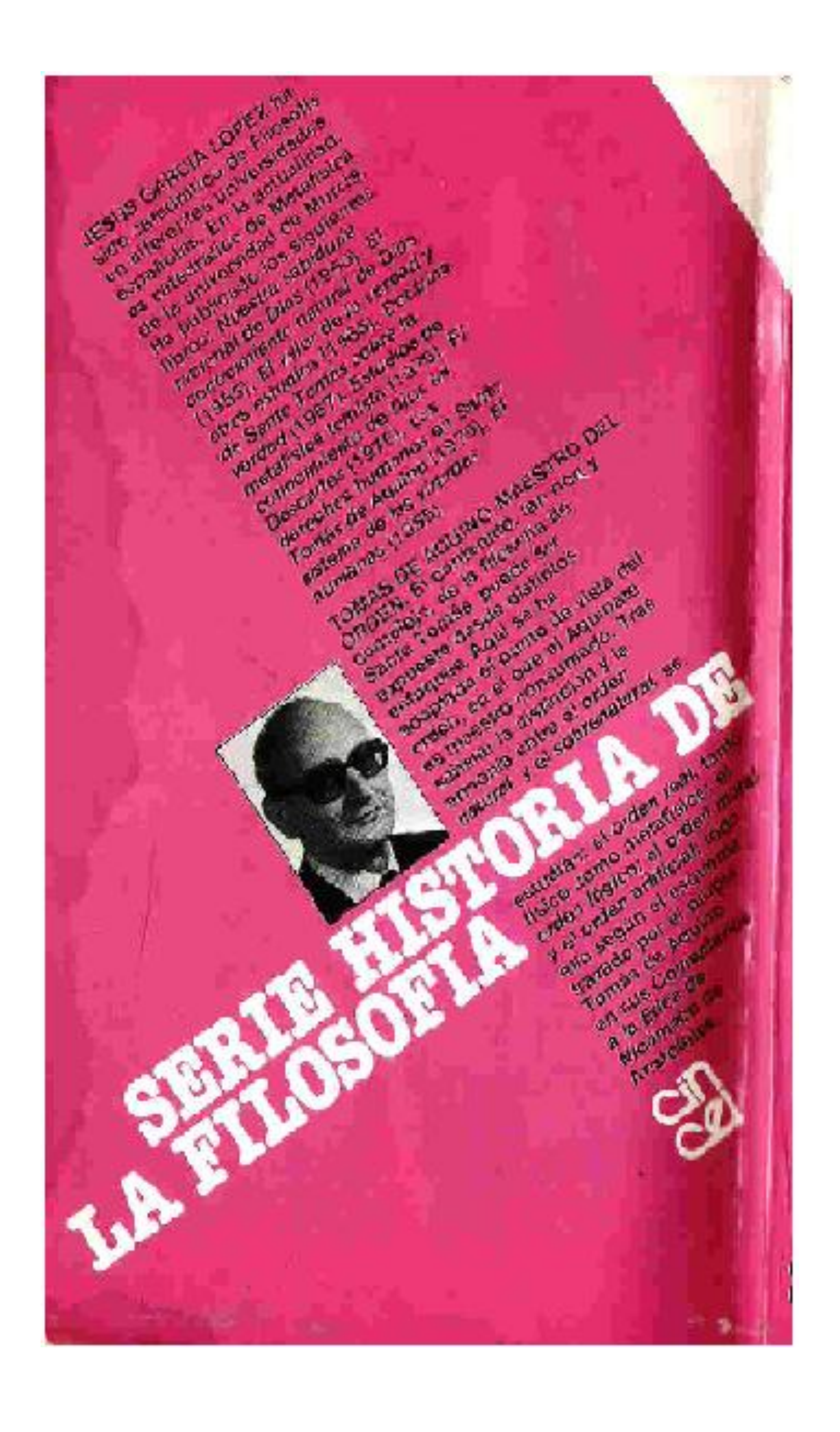


9
TOMAS DE AQUINO, MAESTRO DEL ORDEN
TOMAS DE
AQUINO, MAESTRO
DEL ORDEN
JESUS GARCIA
LOPEZ
PROLOGO DE
ANGEL GONZALEZ
ALVAREZ
EDITORIAL
CINCEL


JESUS GARCIA LOPEZ
TOMAS DE AQUINO MAESTRO DEL ORDEN
SERIE HISTORIA DE
LA FILOSOFIA
cincel

SERIE
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

9

TOMAS DE AQUINO, MAESTRO DEL ORDEN

JESÚS GARCÍA LÓPEZ
Catedrático de Metafísica
de la Universidad de Navarra

PRÓLOGO DE
ÁNGEL GONZÁLEZ ALVAREZ
Catedrático de Metafísica
de la Universidad Complutense de Madrid

CINCEL-KAPELUSZ

Reimpresión: Septiembre de 1987
Reimpresión: Octubre de 1989
Reimpresión:
Cubierta: Javier del Olmo

EDITORIAL CINCEL, S.A.
Martín de los Heros, 57.28008-Madrid
ISBN: 84-7046-416-7
EDITORIAL CINCEL KAPELUSZ
Impreso en Editorial Presencia Ltda.
Impreso en Bogotá - Colombia

índice

Prólogo

Ha representado un gran acierto de la nueva colección de filosofía solicitar a Jesús García López la elaboración del volumen dedicado a Tomás de Aquino.

Desde muy pronto debió reparar Santo Tomás en una frase de Aristóteles que puede traducirse así: «es propio del filósofo ordenar y conocer el orden». La noción de la filosofía está ganada. Pero al concepto de filosofía le es esencial también la división. Y Tomás de Aquino la aporta con estas palabras: «El orden se dice respecto de la razón de cuatro maneras diferentes. La conveniencia de distinguir en una de ellas una doble faceta da por resultado la necesidad de distinguir en la filosofía cinco órdenes diferentes: físico, ontológico, teológico, moral y artificial o cultural.» Sus correspondientes estudios dan lugar a las partes de la filosofía con los nombres de filosofía natural, ontología, lógica, ética y lo que Tomás de Aquino llamaba artes mecánicas y hoy preferimos llamar filosofía de la cultura.

Como teólogo, Tomás de Aquino tiene que referirse al orden sobrenatural. Se cuida en primer lugar de distinguirlo del orden natural y lo hizo con este texto: «La gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. El naturalismo y el fideísmo son arrojados por la borda. La misma actitud hay que adoptar ante la razón y la fe. La fe presupone la razón y no la contradice, sino que la eleva y perfecciona.» He aquí la definición tomista del acto de fe: «Creer es un acto del entendimiento que asiente a la verdad divina por el imperio de la voluntad movida por Dios mediante la gracia.»

El orden físico comprende el repertorio de los seres naturales. Por ello es propio de la filosofía natural ocuparse de los seres que tienen en sí el principio de su movimiento.

Es claro que el orden natural no se identifica con el orden físico. En el orden que la razón humana no construye y se limita a considerar, se incluye también al orden metafísico que, para Tomás de Aquino, tiene dos dimensiones: la ontológica y la teológica. La dimensión ontológica corresponde a los entes limitados, considerados en cuanto entes, y la teológica se refiere a la primera causa del ente y responde al nombre de Dios.

El orden lógico es competencia de la disciplina del mismo nombre. Tiene por finalidad ordenar los actos de la razón para proceder con facilidad y sin error. Su objeto lo constituyen las relaciones de «segunda intención». Tomás de Aquino la define como el arte directiva del acto mismo de la razón, por la cual el hombre, en el acto mismo de la razón, procede de manera ordenada, fácil y sin error. Se ocupa, pues, de entes de razón que sólo se dan en la mente y por la mente.

Ángel González Álvarez



Santo Tomás de Aquino. Pintura de Fra. Angélico da Fiesole.

Introducción

1. Resumen biográfico

Tomás de Aquino nació a principios de 1225 en el Castillo de Rocaseca, cerca de Aquino. Su padre, Landulfo, descendiente de los condes de Aquino, era señor de Rocaseca, y su madre, Teodora, era hija de los condes de Chieti. El matrimonio tuvo 12 hijos, siete varones y cinco mujeres. Tomás era el más pequeño de los varones.

Cuando tenía cinco años entró como oblato en el Monasterio de Montecasino, del que era abad Landulfo Sinibaldi, pariente de la familia, y allí permaneció nueve años, durante los cuales aprendió las primeras letras, la gramática latina y la italiana, la música, la poesía y la salmodia. El ambiente religioso en que vivía despertó en él una gran curiosidad por las cosas divinas. Preguntaba con frecuencia a sus maestros: *quid est Deus?,* ¿qué es Dios?

En 1239, Federico II se apoderó de Montecasino, expulsando de allí a los monjes, y convirtiéndolo en fortaleza. El joven Tomás tuvo que abandonar el Monasterio, y fue enviado a continuar sus estudios en la Universidad de Nápoles, que había sido fundada por el mismo Federico II el año 1224. Allí estudió el trivio con Pedro Martín de Dacia, y el quadrivio con Pedro de Hibernia. Durante sus estudios conoció a los dominicos, y tras la muerte de su padre, acaecida en 1243, pidió en 1244 el ingreso en la Orden. Tenía entonces muy cerca de los diecinueve años.

La madre se oponía a su entrada en los dominicos, y por ello, en cuanto tuvo noticia del suceso, se dirigió a Nápoles para traerse con ella al joven novicio. Pero sus superiores le habían enviado ya al Convento de Santa Sabina de Roma, y poco después a París. La madre, al no encontrar a su hijo ni en Nápoles ni en Roma, mandó aviso a los otros hermanos de Tomás, que se encontraban en Toscana al servicio de Federico II, para que lo apresasen y lo llevasen a Rocaseca. Así lo hicieron, en efecto, y permaneció recluido en el castillo de la familia algo más de un año. Querían hacerle abandonar la vida de religioso mendicante que había elegido, pero no lograron hacerle cambiar de decisión. A finales de 1245 se fugó de Rocaseca y volvió a Nápoles para terminar allí su

noviciado.

Poco después fue enviado a París, donde permaneció hasta 1248, estudiando bajo la dirección de Alberto Magno. Siguió a éste ese mismo año hasta Colonia, donde acababa de abrirse un nuevo Estudio General de la Orden, del que fue nombrado regente el propio Alberto, y allí prosiguió sus estudios hasta terminarlos en 1251, año en el que fue ordenado sacerdote. A esa etapa de sus estudios en Colonia corresponde la anécdota del apodo que le pusieron algunos de sus condiscípulos. Le llamaban *el buey mudo de Sicilia,* dada su gran estatura y su silencio y concentración. Pero bien pronto dio muestras de su extraordinario talento, en un acto escolástico del que fue protagonista. Alberto Magno, al finalizar dicho acto, exclamó: «Llamáis a éste el buey mudo, pero yo os aseguro que este buey dará tales mugidos con su doctrina que resonarán en el mundo entero.»

Tomás comenzó su profesorado en Colonia bajo la dirección de Alberto, pero lo desarrolló allí por poco tiempo, ya que en 1252 fue nombrado para regentar la cátedra de extranjeros que tenían los dominicos en su Estudio General de Santiago, adscrito a la Universidad de París. Primero impartió clases como Bachiller bíblico, durante los cursos 1252-1253, y después como Bachiller sentenciario, durante los cursos 1254-1255. A este segundo período corresponden sus comentarios sobre las sentencias de Pedro Lombardo.

En febrero de 1256 recibió la *licentia docenal,* que le habilitaba para actuar como maestro *in sacra pagina.* A pesar de las turbulencias que agitaban por aquellos años la Universidad de París, su enseñanza, durante tres años seguidos (1256-1259), y su actividad de escritor, fueron de una extraordinaria fecundidad. En 1259 abandona la Universidad de París para volver a Italia.

En ese año, en efecto, es nombrado profesor en el *Studium Curiae.* Enseñó en Anagni (1259-1261), en Orvieto (1262-1265), en Roma (1265-1267) y en Viterbo (1267-1268), es decir, en donde sucesivamente residía la corte pontificia, a la que acompañaba Tomás de Aquino como profesor de su Estudio General y como teólogo-consultor del Papa. Esta época de su vida, como la de su primera estancia en París, fue también excepcionalmente fecunda como escritor. En Orvieto pudo contar además con la colaboración de Guillermo de Moerbeke, gran helenista,

quien hizo para él una traducción muy fiel y exacta de las obras de Aristóteles; y en ese texto basó sus célebres comentarios a las obras del Estagirita.

En 1269 vuelve Santo Tomás a París, contra la costumbre de que un maestro no solía repetir su enseñanza en el mismo lugar. Pero así lo aconsejaban las nuevas luchas contra los mendicantes, que habían vuelto a recrudecerse en dicha Universidad. Permaneció en ella hasta 1272, rodeado de la gran estimación de sus discípulos y de un enorme prestigio.

En 1272 vuelve definitivamente a Italia y enseña en la Universidad de Nápoles hasta 1273. Estaba entonces terminando de redactar la *Suma teológica.* El seis de diciembre de ese año tuvo un arrobamiento muy prolongado durante la celebración de la misa. Quedó como fuera de sí. Y a partir de entonces no volvió a escribir. Su compañero Reginaldo de Priverno le insistía para que terminara la *Suma,* a la que ya faltaba muy poco; pero siempre contestaba lo mismo: «No puedo.» Se le mandó que tomase un descanso, pero no se reponía. Reginaldo volvió a insistirle: «Dígame, por amor de Dios, por qué no puede», y entonces fue cuando le contestó: «Después de lo que el Señor se dignó revelarme el día de San Nicolás, me parece paja todo cuanto he escrito en mi vida, y por eso no puedo escribir ya más.»

Murió el 7 de marzo de 1274 en la Abadía de Fosanova, cuando se dirigía, por orden del Papa, a tomar parte en el Concilio de Lyon.

2. Obras

Se ofrece a continuación el catálogo completo de las obras auténticas de Santo Tomás, tal como figura en SANTIAGO RAMÍREZ, *Introducción a Tomás de Aquino,* Madrid, 1975, pp. 93-99; pero se ofrece en versión castellana.

I. *Comentarios a obras ajenas*

A) Comentarios a la Sagrada Escritura.

a) Antiguo Testamento.

1. *Exposición al libro de Job* (1269-1273).
2. *Exposición al profeta Isaías* (1256-1259).
3. *Exposición al profeta Jeremías* (1252-1253).

4. *Exposición a los Trenos del profeta Jeremías* (1252-1253).
5. *Lectura a los Salmos de David* (hasta el Salmo 54, reportación de Fray Reginaldo de Priverno) (1272-1273).
6. *El Cantar de los Cantares.* (Breve explicación dada a los monjes de Fosanova en febrero de 1274, que no llegó a escribirse.)

b) Nuevo Testamento.

7. *Glosa continua (Cadena Aurea) sobre los cuatro Evangelios,* distribuida en la forma siguiente:

   Sobre San Mateo (1261-1264).

   Sobre San Marcos (1265).

   Sobre San Lucas (1266).

   Sobre San Juan (1267).

8. *Lectura al Evangelio de San Mateo.* (Reportación de Pedro de Andria y de Liger de Besançon) (1256-1259).
9. *Exposición al Evangelio de San Juan* (hasta el capítulo 5) (1267-1272).

   Lectura al Evangelio de San Juan (desde el capítulo 6 hasta el final). (Reportación de Fray Reginaldo) (1267-1272).

10. *Exposición a la Epístola de San Pablo a los romanos* (1272-1273).
11. *Exposición a la Epístola primera de San Pablo a los corintios* (hasta el cap.10) (1272-1273).

   Lectura a la Epístola primera de San Pablo a los corintios (desde el capítulo 11 hasta el final). (Reportación de Fray Reginaldo) (1259-1265).



Portada de las obras de Santo Tomás de Aquino, edición de 1570, conservada en la Universidad de Salamanca.

13. *Lectura a la Epístola de San Pablo a los gálatas.* (Reportación de Fray Reginaldo) (1259-1265).
14. *Lectura a la Epístola de San Pablo a los efesios.* (Reportación de Fray Reginaldo) (1259-1265),
15. *Lectura a la Epístola de San Pablo a los filipenses.* (Reportación de Fray Reginaldo) (1259-1265).
16. *Lectura a la Epístola de San Pablo a los colosenses.* (Reportación de Fray Reginaldo) (1259-1265).
17. *Lectura a la Epístola primera de San Pablo a los tesalonicenses.* (Reportación de Fray Reginaldo) (1259-1265).
18. *Lectura a la Epístola segunda de San Pablo a los tesalonicenses.* (Reportación de Fray Reginaldo) (1259-1265).
19. *Lectura a la Epístola primera de San Pablo a Timoteo.* (Reportación de Fray Reginaldo) (1259-1265).
20. *Lectura a la Epístola segunda de San Pablo a Timoteo.* (Reportación de Fray Reginaldo) (1259-1265).
21. *Lectura a la Epístola de San Pablo a Tito.* (Reportación de Fray Reginaldo) (1259-1265).
22. *Lectura a la Epístola de San Pablo a Filemón.* (Reportación de Fray Reginaldo) (1259-1265).
23. *Lectura a la Epístola de San Pablo a los hebreos.* (Reportación de Fray Reginaldo) (1259-1265).

B) Comentarios a los decretos dogmáticos de la Iglesia y a los teólogos.

24. *Escrito sobre los cuatro libros de las Sentencias del Maestro Lombardo* (1254-1256).
25. *Exposición de la primera Decretal* (1259-1268).
26. *Exposición de la segunda Decretal* (1259-1268).
27. *Exposición sobre el libro de Boecio acerca de la Trinidad* (1257-1258).
28. *Exposición al libro sobre los nombres divinos de Dionisio* (1261).

C) Comentarios a los filósofos.

29. *Exposición a los libros sobre la Interpretación* (hasta el lib. II, lección 2; lo restante es de Tomás de Vio) (1269-1272).
30. *Exposición a los libros de los Segundos Analíticos* (1269-1272).
31. *Exposición a los ocho libros de la Física* (1268).
32. *Exposición a los libros sobre el Cielo y el Mundo* (hasta el lib. III, lección 8; lo restante es de Pedro de Auvergne) (1272).

33. *Exposición a los cuatro libros de la Meteorología* (hasta el lib. II, lección 10; lo restante de los libros II y III es de Pedro de Auvergne, y lo del libro IV es probablemente de Juan Quidort) (1269-1272).

34. *Exposición a los libros sobre la Generación y la Corrupción* (hasta el lib. I, lección 17; lo restante es de Tomás de Sutton) (1272-1273).

35. *Lectura al libro I sobre el Alma.* (Reportación de Fray Reginaldo) (1266-1272).

    Exposición a los libros II y III sobre el Alma (1266-1272).

36. *Exposición a los libros sobre el Sentido y lo Sentido* (1266-1272).

37. *Exposición a los libros sobre la Memoria la Reminiscencia* (1266-1272).

38. *Exposición a los doce libros de la Metafísica* (1268-1272).

39. *Exposición a los diez libros de la Ética a Nicómaco* (1269).

40. *Exposición a los libros de la Política* (hasta el libro III, lección 6; lo restante es de Pedro de Auvergne) (1272).

41. *Exposición al libro sobre las Causas* (1269-1273).

42. *Exposición al libro de Boecio sobre las Producciones* (1257-1258).

II. *Obras propias*

A) Obras mayores.

43. *Suma contra los gentiles* (lib. I, 1259) (lib. II-IV, 1261-1264).

44. *Suma Teológica.*

    Primera parte (1266-1268).

    Primera parte de la segunda parte (1268-1270).

    Segunda parte de la segunda parte (1271-1272).

    Tercera parte (hasta la cuestión 90; lo restante (Suplemento) está tomado de su Comentario al lib. IV de las Sentencias, y arreglado probablemente por Fray Reginaldo).

45. *Cuestiones disputadas sobre la Verdad* (1256-1259).

46. *Cuestiones disputadas sobre la Potencia de Dios* (1265-1267).

47.. *Cuestión disputada sobre las Criaturas Espirituales* (1266-1268).

48. *Cuestión disputada sobre el Alma* (1266-1267).

49. *Cuestión disputada sobre la unión del Verbo Encarnado* (1266-1269).

50. *Cuestión disputada sobre las virtudes en general* (1266-1269).

51. *Cuestión disputada sobre la Caridad* (1266-1269).

52. *Cuestiones disputadas sobre el Mal* (1269-1271).

53. *Cuestión disputada sobre las Virtudes Cardinales* (1269-1272).

54. *Cuestión disputada sobre la Esperanza* (1269-1272).

55. *Cuestión disputada sobre la Corrección Fraterna* (1269-1272).

56. *Cuestiones Quodlibetales* (es decir, de cualquier cosa).

Quodlibeto I (1269).

Quodlibeto II (1269).

Quodlibeto III (1270).

Quodlibeto IV (1271).

Quodlibeto V (1271).

Quodlibeto VI (1272).

Quodlibeto VII (1256).

Quodlibeto VIII (1265-1267).

Quodlibeto IX (1265-1267).

Quodlibeto X (1265-1267).

Quodlibeto XI (1265-1267).

Quodlibeto XII (1270).

B) Obras menores u opúsculos.

a) Discursos de apertura.

57. *Sobre recomendación y división de la Sagrada Escritura* (1252).

58. *Sobre recomendación de la Sagrada Escritura* (1256).

b) Opúsculos de dogma.

59. *Sobre los artículos de la fe y los sacramentos de la Iglesia* (1261-1268).

60. *Compendio de Teología* (1261-1269).

61. *Sobre las sustancias separadas o la naturaleza de los Ángeles* (1261-1269).

62. *Sobre la eternidad del mundo contra los murmurantes* (1270).

63. *Respuesta al hermano Juan de Vercelli* (1265-1266).

64. *Segunda respuesta al hermano Juan de Vercelli* (1271).

65. *Respuesta al Lector de Venecia* (1269-1271).

66. *Respuesta al Lector de Besançon* (1271).

67. *Respuesta al Abad Bernardo Aiglerio* (1274).

c) Opúsculos de moral.

68 *Sobre los juegos de azar* (1269-1272).

69. *Sobre astrología* (1269-1272).

70. *Sobre la compra y la venta* (1262).

71. *Sobre la forma de la absolución* (1269-1272).

72. *Sobre el secreto* (1269).

73. *Sobre el gobierno de los príncipes* (hasta el lib. II, cap. 4; lo restante es de Tolomeo dei Fiadoni o de Luca) (1265-1266).

74. *Sobre el gobierno de los judíos* (1261-1272).

d) Opúsculos de apologética.

75. *Sobre las razones de la fe contra los sarracenos, los griegos y los armenios* (1261-1264).

76. *Contra los errores de los griegos* (1261-1264).

77. *Contra los que impugnan el culto de Dios y la religión* (1256).

78. *Sobre la perfección de la vida espiritual* (1269).

79. *Contra la pestífera doctrina de los que retraen a los hombres de ingresar en religión* (1270).

e) Opúsculos de liturgia.

80. *Oficio del Santísimo Cuerpo de Cristo* (1264).

81. *Oraciones:*

Por la remisión de los pecados.

Para obtener las virtudes.

Para dar gracias.

Para los contemplativos.

Ante la imagen de Cristo.

Antes de la comunión.

Después de la comunión.

Después de la elevación del Cuerpo y de la Sangre.

A la beatísima Virgen María.

Antes del estudio y de la predicación.

f) Conferencias y sermones.

82. *Consideraciones sobre los dos preceptos de la caridad y los diez preceptos de la ley* (Reportación de Pedro de Andria) (1273).

83. *Consideraciones sobre el Credo.* (Reportación de Pedro de Andria) (1273).

84. *Consideraciones sobre el Padrenuestro.* (Reportación de Pedro de Andria) (1273).

85. *Consideraciones sobre el Ave María.* (Reportación de Pedro de Andria) (1273).

86. *Consideraciones dominicales* (1254-1264).
87. *Sermón sobre el venerable Sacramento del Altar* (1264).
88. *Sermón en la I Dominica de Adviento* (1268).
89. *Sermón en la II Dominica de Adviento* (1268).
90. *Sermón en la I Dominica de Adviento* (1269).
91. *Sermón en la III Dominica después de la festividad de los Santos Pedro y Pablo* (1270).
92. *Sermón en la Natividad de la Bienaventurada Virgen María* (1270).
93. *Sermón en la festividad de Todos los Santos* (1270).
94. *Sermón en la I Dominica de Adviento* (1270).
95. *Sermón en la I Dominica después de la Epifanía* (1271).
96. *Sermón en la XIX Dominica después de Pentecostés* (1271).
97. *Sermón en la V Dominica después de Pascua* (1271).

g) Opúsculos filosóficos.

98. *Sobre el ente y la esencia* (1250-1256).
99. *Sobre los principios de la naturaleza* (1255).
100. *Sobre la naturaleza de la materia y las dimensiones indeterminadas* (1252-1256).
101. *Sobre las operaciones ocultas de la naturaleza* (1269-1272).
102. *Sobre la mezcla de los elementos* (1273).
103. *Sobre el movimiento del corazón* (1273).
104. *Sobre la unidad del entendimiento contra los averroístas* (1270).
105. *Sobre las falacias* (1272-1273).
106. *Sobre la naturaleza del género* (fecha indeterminada).
107. *Sobre los cuatro modos de oposición* (fecha indeterminada).
108. *Sobre las proposiciones modales* (fecha indeterminada).
109. *Sobre la demostración* (fecha indeterminada).
110. *Sobre el principio de individuación* (fecha indeterminada).
111. *Sobre los instantes* (fecha indeterminada).
112. *Sobre la naturaleza del verbo del entendimiento* (fecha indeterminada).
113. *Sobre la diferencia entre el verbo divino y el humano* (fecha indeterminada).
114. *Sobre la naturaleza del accidente* (fecha indeterminada).
115. *Sobre el modo de estudiar* (fecha indeterminada).

C) Reportaciones.

116. *Cuestiones del hermano Alberto sobre los libros de la Ética, recogidas por el hermano Tomás de Aquino* (1248-1252).

117. *Cuestiones del hermano Alberto sobre el libro de los nombres divinos de Dionisio Areopagita, recogidas por el hermano Tomás de Aquino* (1248-1252).

3. Tomás de Aquino, maestro del orden

Cuando uno se enfrenta con la personalidad científica de Santo Tomás, lo primero que llama la atención es la extensión y variedad de sus obras, y mucho más si se considera que las escribió en poco más de veinte años —finales de 1252 a finales de 1273—. Haciendo un cálculo aproximado sobre una de las ediciones de sus obras completas (la de Fretté: 34 volúmenes, en cuarto mayor, a dos columnas), Tomás de Aquino escribió más de 20.000 páginas de las características señaladas; unas mil de esas páginas por año. Y ello teniendo en cuenta que, de ese período de tiempo, dedicó muchas más horas a estudiar y a madurar sus ideas que a escribir. Sin duda su actividad de escritor fue intensísima.

Pero la admiración que estos datos provocan sube de punto cuando, de ese aspecto cuantitativo, pasamos al cualitativo. Porque son obras de una gran profundidad filosófica y teológica, que no pudieron ser escritas a vuela pluma, sino con un enorme esfuerzo de penetración, de síntesis y superación de multitud de opiniones distintas, puntualmente examinadas y ponderadas, de creación de nuevas soluciones originales, y, por último, de ordenación perfecta de tantos materiales dispersos. A la vista de estos otros elementos cualitativos no se puede menos de reconocer que estamos ante una figura excepcional, una personalidad científica de primer orden.

Los diferentes autores han resaltado algunas facetas sobresalientes de este gran filósofo y teólogo. Se ha hablado de su *apasionamiento por la verdad:* «amante únicamente de la verdad», dijo de él León XIII. Por servir a la verdad no le importó enfrentarse con muchos de sus contemporáneos, ya adversarios, ya amigos, y fue a buscar la verdad allí donde estuviera, sin hacer acepción de personas: ya fueran árabes (Avicena, Averroes), ya judíos (Ibn Gabirol, Maimónides), ya paganos, griegos o latinos (Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca), ya cristianos, antiguos y recientes

(San Agustín, San Gregorio, San Juan Damasceno, San Jerónimo, San Isidoro, San Hilario, Boecio, el Pseudo-Dionisio, Pedro Lombardo, San Alberto Magno). Tiene en cuenta a todos y acepta agradecido de todos la gran o pequeña parte de verdad que le ofrecen. Porque *la verdad es algo divino, ya que se encuentra en Dios de manera primera y principal (In I Ethic,* lect. 6, n. 77); y por ello también dice de la verdad que es *el último fin de todo el universo (Contra Gentiles,* Lib. I, cap. 1). Realmente Tomás de Aquino sirvió a la verdad con todas sus fuerzas, y la puso por encima de cualesquiera otros bienes o aspiraciones.

También se ha resaltado el carácter *sintético y equilibrado* de sus doctrinas. Como nunca se dejó llevar de prejuicios de escuela, ni de simpatías o antipatías personales, supo ver que en todos los filósofos y teólogos que le habían precedido se encontraba algo aprovechable, e incorporó esas aportaciones a su propio sistema, de manera sencilla y genial al propio tiempo. Porque no hizo una amalgama informe de todo ello, sino que lo que tomó de los demás lo pasó por el tamiz de su propio pensamiento y lo encajó perfectamente en un sistema nuevo y original; al darles una nueva forma, aquellos materiales se vieron completados y enriquecidos. Refiriéndose concretamente a la síntesis que supo lograr entre Aristóteles y San Agustín, escribe Santiago Ramírez:

> *Un estudio profundo y detenido de las obras de Aristóteles y San Agustín le descubrió, detrás de la letra, el verdadero espíritu de ambos, que no era antitético ni antagonista, sino perfectamente armonizable en el fondo, como todos los fragmentos de verdad. Se apoderó, pues, de él, y elevándolo al cubo con el empuje de su propio genio, logró reunir en una síntesis propia y personal, pero muy superior, cuanto de bueno y sabio habían dicho aquéllos (...). Síntesis grandiosa, que hizo sufrir hondas transformaciones a los elementos ensamblados con no pocas ni leves rectificaciones, pero que respondía a las exigencias de una verdadera Filosofía perenne, a que aspiraron siempre Aristóteles y San Agustín. En este sentido profundo y verdadero fue Santo Tomás más aristotélico y más agustiniano que los aristotélicos y agustinianos de todos los tiempos, y el más grande discípulo y continuador de ambos que han conocido los siglos.*
>
> *(Ob. cit.,* p. 117)

Otro aspecto de la obra de Santo Tomás que merece resaltarse es una gran *originalidad,* que, como ya hemos visto, no se basaba en una ruptura

con el pasado, sino precisamente en el aprovechamiento equilibrado de todo lo bueno de la tradición. Pero lo cierto es que sus enseñanzas orales y sus escritos despertaron bien pronto la admiración de todos, precisamente por su originalidad. Su biógrafo, Guillermo de Tocco, escribe a este respecto:

> *Nombrado bachiller, al empezar a difundir en la enseñanza lo que antes había procurado ocultar en su taciturnidad, le infundió Dios tanta ciencia y puso en sus labios tanta doctrina, que parecía excederlos a todos, incluso a los maestros, y por la claridad de su doctrina, incitaba más que ningún otro en los estudiantes el amor a la ciencia. En su enseñanza suscitaba nuevos temas; encontraba un modo nuevo y claro de afrontarlos; aducía nuevas razones en su resolución; y nadie que le oyese enseñar cosas nuevas y resolver las dudas con nuevas razones, dudaría que Dios lo iluminó con rayos de nueva luz: quien comenzó a tener tan pronto un pensamiento tan cierto, que no dudó en enseñar opiniones nuevas y en escribir las que Dios se dignase inspirarle nuevamente.*
>
> (Citado por RAMÍREZ, *ob. cit.*, pp. 24-25)

De suerte que, a fuerza de ser fiel a la tradición, asimilándola en profundidad, llegó a ser más original que cualquiera de sus contemporáneos.

Pero entre todos estos aspectos, y otros varios que se podrían señalar, la personalidad científica de Santo Tomás destaca por el maravilloso *orden* que campea en todas sus producciones y en el conjunto de ellas. Así lo han puesto de relieve varios autores, pero sobre todo J. WÉBERT, *Saint Thomas d'Aquin, le Génie de l'ordre* (París, 1934).

Por su parte, Santiago Ramírez escribe:

> *Con verdad se ha dicho de él que es el genio del orden. Siempre lo busca con tesón y agudeza en los libros que comenta, ya sean de la Escritura, ya de Aristóteles; ora del Aeropagita, ora de Boecio, ora del Maestro de las Sentencias. Pero sobre todo lo persigue en sus obras originales. El autógrafo de la* Suma contra Gentiles *es aleccionador a este propósito; alli se ve con frecuencia la trasposición de argumentos y hasta de capítulos enteros, escritos de primer golpe, para reducirlos a un orden más preciso y riguroso, no obstante que dicha obra no estaba destinada directamente a las escuelas.* ¿Cuánto más, pues, en la Suma teológica? *Baste decir que en ella todo está trazado y ensamblado con arte insuperable: tratados, cuestiones, artículos, argumentos y hasta las*

mismas objeciones. Santo Tomás puso en ello singular empeño, sabiendo que no hay verdadera ciencia sin orden y que el principal defecto de una obra didáctica es su falta de orden.

(Ob. cit., pp. 138-139)

Conscientes, pues, de que este aspecto del orden es primordial en el sistema de Santo Tomás, vamos a desarrollar en este libro las líneas maestras de su pensamiento adoptando este punto de vista. En primer lugar, habremos de destacar la armonía existente en él entre el orden natural y el orden sobrenatural, entre la naturaleza y la gracia, la razón y la fe, la filosofía y la teología. Y después, ya dentro del campo de la filosofía, veremos el orden propuesto por él entre sus distintas partes y en todas ellas.

Partiremos, para concretar este segundo aspecto, del siguiente texto del Aquinate, que se encuentra en el prólogo de sus *Comentarios a la Etica* a Nicómaco de Aristóteles. Dice así:

Es propio del sabio el ordenar, y por ello la sabiduría es la perfección mayor de la razón, de la que es propio conocer el orden. En efecto, las potencias sensitivas conocen algunas cosas en absoluto, pero el conocer el orden-de unas cosas a otras es exclusivo del entendimiento o de la razón (...). Ahora bien, el orden es objeto de la razón de cuatro *maneras. Hay un orden que la razón no construye sino que se limita a considerar, y éste es el* orden de las cosas naturales. *Hay otro* orden *que la razón introduce, al considerarlo,* en sus propios actos, *como cuando ordena sus conceptos entre sí y los signos de los conceptos que son las voces significativas. Hay un tercer* orden *que la razón introduce, al considerarlo,* en las operaciones de la voluntad. *Por último, hay un cuarto* orden *que la razón introduce, al considerarlo,* en las cosas exteriores, *de las que ella es causa, como el arca o la casa. Y como la consideración de la razón se perfecciona por el hábito, según estos diversos órdenes, que la razón propiamente considera, se constituyen las diversas ciencias. Pues a la* filosofía natural *pertenece considerar el orden real, que la razón humana considera, pero que no construye, y aquí se toma la filosofía natural en sentido amplio, abarcando también la* metafísica. *El orden que la razón introduce al considerarlo en sus propios actos pertenece a la* filosofía racional, *de la que es propio considerar el orden de las partes de la oración entre sí, y el orden de los principios entre sí y respecto de las conclusiones. El orden de las acciones voluntarias pertenece a la consideración de la* filosofía moral. *Por último, el orden que la razón introduce, al considerarlo, en las cosas exteriores, pertenece a las* artes

mecánicas.

En consecuencia, tenemos cuatro tipos de orden diferentes, que fundan otras tantas partes de la filosofía:

a) **El orden natural,** que es aquel que la razón humana no construye, sino que se limita a considerar. No se trata exactamente del orden real en toda su amplitud, sino del orden que no depende de la capacidad constructora y ordenadora de la razón humana. Porque el orden artificial es también un orden real, y hasta el orden moral es real en cierto modo; pero estos dos órdenes son producidos por la razón humana, lo que no ocurre con el orden natural. Natural es, pues, lo que se da en la Naturaleza con independencia y con anterioridad respecto de la actividad humana que es esencialmente racional. Por eso, el orden natural no es algo operable por el hombre, sino meramente especulable, y en él, por supuesto, se incluyen, tanto el *orden físico,* de las realidades materiales, como el *orden metafísico,* de las realidades inmateriales y de las mismas nociones comunes a lo material y lo inmaterial.

b) **El orden lógico,** que es el orden que la razón humana introduce en sus propios actos con el fin de alcanzar con ellos la verdad filosófica de manera segura y fácil. Pero esta ordenación de los actos de la razón se verifica atendiendo a los conceptos que la propia razón elabora, conceptos que pueden ser simples (las nociones) o complejos (los enunciados y los razonamientos). Por ello, no se trata de un orden real, sino racional (doblemente racional, o, sea, por parte del sujeto y por parte del objeto).

c) **El orden moral,** que es el orden que la razón humana introduce en las operaciones de la voluntad con el propósito de encaminar al hombre hacia el fin último de toda la vida humana, o sea, la auténtica felicidad, tanto objetiva como subjetiva; lo que no es posible sin la adquisición y el ejercicio de las virtudes morales. Y esto tanto en el individuo como en la

sociedad.

d) Por último, **el orden artificial,** que es el orden que la razón humana introduce en las cosas exteriores, transformando dichas cosas en productos humanos, en artefactos útiles o bellos, en los que el hombre plasma de alguna manera su propio espíritu.

De aquí también las distintas partes de la filosofía o de la ciencia, a saber:

a) **La filosofía natural,** que comprende el estudio del orden físico, y con ella la *metafísica,* que abarca el estudio de lo que es común a todos los seres (tanto materiales como espirituales), o sea, el orden propiamente *ontológico,* y también el estudio de la causa primera, es decir, de Dios en cuanto accesible a las solas luces de la razón humana, que constituye lo que puede denominarse el orden *teológico,* dentro, por supuesto, del orden natural.

b) **La filosofía racional o lógica,** que se ocupa de aquellas propiedades que adquieren las cosas por el hecho de ser entendidas (propiedades meramente lógicas, no reales), y según los tres actos del entendimiento: la simple aprehensión, el juicio y el raciocinio. La lógica es también un arte, pero no mecánica, sino liberal, por la cual el hombre, en el uso de la razón, procede de manera ordenada, fácil y sin error.

c) **La filosofía moral o ética,** que se ocupa del deber ser de las acciones humanas, de la regulación de dichas acciones en cuanto calificables de buenas o malas moralmente, y por ello trata también de las virtudes y de los vicios, para promover las primeras y evitar los segundos. Y esto tanto en la vida individual como colectiva.

d) Por último, el conjunto entero de las *artes mecánicas* o serviles, o de las *técnicas* de todo tipo, que se ocupan de transformar y potenciar las energías naturales y todo el entorno material en el que vivimos, haciéndolo más habitable y más humano.

Esta es, pues, la ordenación que nos servirá de pauta para la exposición de la filosofía de Santo Tomás. Y a ella antepondremos la consideración de las relaciones entre el orden natural y el sobrenatural, tal como fueron perfiladas por nuestro autor.

Reduciéndolo a esquema:

El *objeto propio de la razón* es el *orden,* que puede ser:

A) *Sobrenatural* (gracia, fe, teología sagrada).

B) *Natural* (naturaleza, razón, filosofía o ciencia), que se divide a su vez en:

a) *Real* o independiente de la razón, que abarca:

1. Orden *físico* (filosofía natural *sensu stricto).*
2. Orden *ontológico* (ontología).
3. Orden *teológico* (teología natural).

b) *Lógico* (filosofía racional o lógica).

c) *Moral* (filosofía moral o ética).

d) *Artificial* (artes mecánicas o técnicas).

CUADRO CRONOLÓGICO COMPARADO

TOMÁS DE AQUINO	CONTEXTO HISTÓRICO Y CULTURAL
	1224. — FEDERICO II funda la Universidad de Nápoles.
1225.—Nace en Rocaseca, cerca de Aquino.	
	1226. — Muere SAN FRANCISCO de Asís. Muere Luis VIII de Francia. Durante la minoría de Luis IX, BLANCA de CASTILLA asume la regencia.
	1227.— Muere el Papa HONORIO III y le sucede GREGORIO IX.
	1228. — Se organiza la quinta cruzada.
	1229.—Conquista de Mallorca por JAIME I de ARAGÓN.
1230.—Ingresa como oblato en Montecasino.	
	1231.—Fundación en Nápoles de un convento de dominicos.

	1234.—Es canonizado Domingo de Guzmán, fundador de los dominicos.
	1235.—Nace Ramón Llull.
	1236.—Fernando III de Castilla conquista Córdoba.
	1238.—Jaime I de Aragón reconquista Valencia.
1239.—Abandona Montecasino y pasa a la Universidad de Nápoles.	
	1240.—Muere Ibn Arabí de Murcia.
	1241.—Muere Gregorio IX y le sucede Celestino IV.
	—Es elegido Papa Inocencio IV.
1243.—Muere Landulfo, padre de Tomás de Aquino.	
1244.—Ingresa como novicio en el Convento de Santo Domingo de Nápoles. Después pasa a Roma. Sus hermanos lo hacen prisionero en Acquapendente y lo confinan en Rocaseca.	
1245.—Se fuga de Rocaseca y vuelve a Nápoles.	—Se celebra el I Concilio de Lyon contra Federico XI.
1247.—Es enviado a estudiar a París con Alberto Magno.	—Muere Alejandro de Hales.
1248.—Se traslada a Colonia y prosigue allí sus estudios con Alberto Magno.	*1248.*—Se funda el Estudio General de los dominicos en Colonia, bajo la dirección de Alberto Magno.
	—Se organiza la sexta cruzada. Fernando III de Castilla conquista Sevilla.
1251.—Se ordena sacerdote y comienza su carrera de profesor y escritor.	
1252.—Ocupa como Bachiller bíblico la cátedra de extranjeros en el Estudio General de Santiago de París.	—Muere Fernando III y le sucede Alfonso X el Sabio.
1253.—Prosigue su docencia en París.	—Muere Roberto Grosseteste.
1254.—Comienza su enseñanza como Bachiller sentenciario.	—Muere Inocencio IV y le sucede Alejandro IV.
1256.—Es nombrado Maestro *in sacra pagina.*	
	1257.—Fundación de la Sorbona.
	1258.—Tratado de Corbeil entre Luis IX de Francia y Jaime I de Aragón.

1259.—Abandona la Universidad de París y vuelve a Italia. Comienza su estancia en Anagni.	—Tratado de París entre Luis IX de Francia y Enrique III de Inglaterra.
1260.—Estancia en Anagni.	—Nace Juan Eckhart.
1261.—Termina su estancia en Anagni y se traslada a Orvieto.	—Muere el Papa Alejandro IV y le sucede Urbano IV.
1262.—Estancia en Orvieto.	
1263.—Prosigue su estancia en Orvieto.	
1264.—Sigue en Orvieto.	—Muere el Papa Urbano IV; le sucede, al año siguiente, Clemente IV.
1265.—Termina su estancia en Orvieto y pasa a residir en Roma.	—Nace Juan Duns Scoto.
1266.—Reside en Roma.	—Jaime I conquista Murcia.
1267.—Se traslada a Viterbo.	
1268.—Sigue residiendo en Viterbo.	
1269.—Vuelve a la Universidad de París.	—Muere Clemente IV.
1270.—Continúa su magisterio en la Universidad de París.	—Muere Luis IX de Francia y le sucede Felipe III.
1271.—Continúa enseñando en la Universidad de París.	—Elección del Papa Gregorio X.
1272.—Termina su estancia en París y se traslada a Nápoles.	—Muere Enrique III de Inglaterra.
1273.—Enseña en la Universidad de Nápoles. El 6 de diciembre tiene una revelación. Termina de escribir.	
1274.—Muere en la abadía de Fosanova, el 7 de marzo.	-Muere San Buenaventura.

1

El orden natural y el orden sobrenatural

1.1. Naturaleza* y gracia*[1]

La distinción entre el orden natural y el sobrenatural, así como el acuerdo o armonía entre ellos, fueron sintetizados por Tomás de Aquino en este breve y enjundioso texto:

> *Como la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, es necesario que la razón se ponga al servicio de la je, como la inclinación natural de la voluntad rinda obsequio a la caridad.*
>
> (I, 1, 8, ad 2)

Es una postura intermedia entre dos extremos viciosos: el *naturalismo,* que niega el orden sobrenatural y lo reduce al desarrollo progresivo de las fuerzas de la naturaleza, y el *fideísmo,* que niega el orden natural, que habría quedado completamente destruido por el pecado, y sólo reconoce el orden sobrenatural de la gracia, al que hay que atribuir cuanto de bueno y verdadero queda en el hombre.

Hay en Tomás de Aquino, por tanto, una decidida afirmación o defensa de la naturaleza humana, con sus valores y exigencias propias de perfeccionamiento en su línea. Pero además dicha naturaleza está abierta a una elevación, a un perfeccionamiento que ya no le es debido, puesto que es gratuito; más para el que tiene aptitud. Y esa es la dimensión sobrenatural de la gracia.

Concretando más, hay que decir:

- primero, que el orden de la gracia es completamente gratuito y que es añadido por Dios * al orden natural, y

[1] Los asteriscos hacen referencia a términos cuya explicación hallará el lector en el *Glosario* que aparece al final del libro.

- segundo, que ese orden de la gracia no va en contra del orden de la naturaleza, sino que es perfectamente congruente con él, pues lo prolonga, al elevar y perfeccionar la naturaleza misma en una línea en la que ésta es capaz de ser perfeccionada, con una potencia pasiva, no activa.

Así pues, tenemos, por una parte, a la naturaleza, que tiene una capacidad intrínseca de ser elevada o completada o perfeccionada por el orden de la gracia, totalmente sobrenatural o gratuito, es decir, no exigido en modo alguno por la naturaleza. Y por otra parte, tenemos ese orden de la gracia. Pero veamos las cosas más despacio.

La naturaleza en el hombre no se encuentra ni se ha encontrado nunca en la situación que podríamos llamar de *naturaleza pura.* Por el contrario, desde el mismo momento de su creación fue colocada en un estado, del que luego decayó, que Santo Tomás llama de *inocencia* y también de *justicia original.* Dicho estado supone la elevación de la naturaleza humana al orden sobrenatural de la gracia o de la filiación divina, pero también otra serie de prerrogativas, convenientes o congruentes con esa elevación sobrenatural, que reciben el nombre de *dones preternaturales* *. Los dones preternaturales son también gratuitos, es decir, no exigidos por la propia naturaleza del hombre, pero son muy convenientes a ella para sanar o reparar ciertas deficiencias inherentes a la naturaleza del hombre en tanto que compuesto de cuerpo y alma. Fueron, pues, concedidos por Dios gratuitamente, y lo fueron en razón de ese otro don más elevado y más por encima de todo lo conveniente a la naturaleza, que es el don de la gracia.

Por lo demás, esos dones preternaturales consistían esencialmente en la completa sujeción del cuerpo al alma (lo que acarreaba la impasibilidad corporal y la inmortalidad), y en la perfecta sujeción de las potencias inferiores a la razón * y a la voluntad * (lo que llevaba consigo la posesión de todas las virtudes morales * y de las intelectuales *).

Pues bien, veamos ahora la situación en que quedó la naturaleza humana después de la caída que supuso el pecado de Adán y la consiguiente pérdida de la justicia original. Este es uno de los puntos en los que más cabe admirar la ponderación del pensamiento de Santo Tomás y su positiva valoración de lo

puramente natural o humano, incluso después de la caída. Previniendo con bastante antelación la tesis luterana de la corrupción radical de la naturaleza humana después del pecado de origen, Tomás de Aquino defiende la tesis de que lo único que supuso el pecado original (y que por supuesto no es poco) es la pérdida de los dones sobrenaturales y preternaturales que se encontraban reunidos en la justicia original, todos los cuales eran gratuitos y en manera alguna exigidos por la pura naturaleza del hombre. Así pues, esta naturaleza no quedó destituida de su dignidad propia, ni quedó afectada por ninguna catástrofe esencial, o corrompida intrínsecamente.

Por eso Santo Tomás, al tratar de los efectos del pecado original (y consiguientemente de todo pecado), se pregunta si el pecado disminuye el bien de la naturaleza, y responde así:

> *Del bien de la naturaleza podemos hablar en tres sentidos: primero, se aplica ese nombre a los principios intrínsecos que la constituyen y a las propiedades que de ellos dimanan, como son las potencias del alma y cosas semejantes; segundo, como el hombre está inclinado a la virtud por su propia naturaleza, esa inclinación es un bien de la naturaleza, y tercero, se aplica él nombre de bien de la naturaleza al don de la justicia original, concedido a toda la naturaleza humana en el primer hombre. Según esa distinción, concluimos que el primer bien de la naturaleza ni sufre disminución ni destrucción por el pecado; el tercer bien de la naturaleza desapareció completamente por el pecado de los primeros padres; y ese bien intermedio, es decir, la inclinación natural a la virtud sufrió disminución a causa del pecado.*
>
> (I-II, 85, 2)

Pues bien, esa disminución, que no destrucción, del bien de la naturaleza que consiste en la inclinación a la virtud, constituye las llamadas *heridas (vulnera)* que el pecado original ha dejado en nosotros; y esas heridas son cuatro, correspondientes a las cuatro virtudes cardinales. Así, la ignorancia (sobre todo práctica), que se opone a la prudencia; la malicia, que se opone a la justicia; la flaqueza, que se opone a la fortaleza, y la concupiscencia desordenada, que se opone a la templanza.

Como es claro, esa disminución en la inclinación a la virtud ha supuesto un trastorno en la primitiva sujeción, no sólo de la razón a Dios, sino también de las

potencias inferiores a la razón. Pero hay otra sujeción entrañada también en la justicia original y es la del cuerpo al alma, en virtud de la cual resultaban en el hombre la inmortalidad corporal y la impasibilidad; y esta sujeción también se pierde por el pecado, y por eso puede decirse que *por el pecado entró la muerte en el mundo.* Sin embargo, la pérdida de la inmortalidad (y de la impasibilidad) no viciaba radicalmente a la naturaleza humana ni la disminuía en sus bienes estrictamente naturales; puesto que la muerte es natural al hombre (y lo mismo la pasibilidad) por parte de su cuerpo. Lo cual no obsta para que la muerte tenga históricamente, como consecuencia del pecado original, carácter de pena. Si esta ley de la naturaleza no se cumplía en el hombre en estado de inocencia era debido a un don especial de Dios, a un don preternatural y, por lo mismo, gratuito.

En suma, que la naturaleza humana no queda afectada en nada que le fuera esencial y naturalmente exigido, por causa del pecado. Perdió ciertamente mucho: el don de la gracia con todo el cortejo de los dones sobrenaturales, y también los dones preternaturales; pero todo esto le había sido concedido gratuitamente y no le correspondía considerada como mera naturaleza. Cierto que las potencias inferiores dejaron de estar perfectamente sometidas a la razón, y lo mismo el cuerpo al alma; pero todo esto es natural al hombre dada su composición de espíritu y materia. Por lo demás, las heridas de que se habla como recibidas por la naturaleza humana a causa del pecado, en lo único en que consisten es en un debilitamiento de la inclinación a la virtud; pero tampoco en una pérdida completa de esa inclinación.

Todo lo anteriormente dicho puede ser completado y perfilado con lo que enseña Santo Tomás acerca de la gracia y su necesidad. Aquí contrapone con insistencia la que él llama *naturaleza íntegra* y la que denomina *naturaleza corrompida,* o sea, la naturaleza humana en estado de integridad, y esa misma naturaleza en estado de caída o corrompida por el pecado. A lo que parece, la naturaleza íntegra no se corresponde con el estado de justicia original. Comprende ciertamente la concesión gratuita al hombre de los *dones preternaturales,* pero no la elevación al orden sobrenatural. Sería el hombre en cuanto rectamente ordenado a Dios

como autor del orden natural, pero no como autor del orden sobrenatural; y esto de una manera expedita y sin obstáculos, o sea, la razón (y la voluntad) sometidas a Dios, el cuerpo sometido al alma, y las potencias inferiores sometidas a la razón. En cambio, la naturaleza corrompida es la del hombre después del pecado original y de los demás pecados personales, en la cual, junto a la pérdida de los dones sobrenaturales y preternaturales, se encuentran las heridas que ya hemos examinado.

Esta nueva consideración del estado de la naturaleza humana después de la caída sirve para precisar mejor el pensamiento de Tomás de Aquino respecto a qué Posibilidades reales quedan al hombre privado de la gracia. Y la solución general es que el hombre nada puede, mientras se encuentre en ese estado, en orden al fin y a las obras estrictamente sobrenaturales. Lo cual es obvio, pues todo ese orden sobrenatural es gratuito, no exigido por la naturaleza, y además fue perdido por el pecado que significa siempre un apartarse de Dios y un volverse a las criaturas. Pero ¿qué es lo que puede el hombre, en el estado de naturaleza caída, respecto al fin y a las obras estrictamente naturales? En este punto Santo Tomás razona siempre sobre la siguiente base: la naturaleza humana no ha perdido nada de lo que le es esencial, pero, después del pecado, se encuentra debilitada, enferma; a este estado de enfermedad, desde luego de índole espiritual, es a lo que él llama *naturaleza corrompida.*

Pues bien, supuesto siempre el auxilio general de Dios para la operación de cualquier criatura, incluso en el orden natural, Santo Tomás afirma que el hombre conserva

> *la luz intelectual, que es de suyo suficiente para conocer ciertas cosas inteligibles, o sea, aquellas a cuyo conocimiento puede llegar a través de las cosas sensibles.*
>
> (I-II, 109, 1)

Por eso

> *no necesita para conocer la verdad en todas las cosas de alguna nueva ilustración sobreañadida a su ilustración puramente natural, sino solamente para conocer aquellas verdades que exceden al conocimiento natural.*
>
> (I-II, 109, 1)

Esto por lo que hace al conocimiento de la verdad. En cuanto al querer y a la práctica del bien, Santo Tomás dice lo siguiente:

> *Como la naturaleza no ha quedado totalmente corrompida por el pecado, de suerte que haya quedado privada de todo el bien de la naturaleza, puede el hombre, incluso en el estado de naturaleza corrompida, obrar algún bien particular por la fuerza de la naturaleza; pero no todo el bien que le es connatural, de suerte que no falle en nada. Como el hombre enfermo puede hacer por sí mismo algún movimiento, pero no puede moverse perfectamente como el hombre sano.*
>
> (I-II, 109, 2)

La razón de esta mayor deficiencia en el orden del obrar que en el orden del conocer la da Santo Tomás al añadir más adelante que:

> *la naturaleza humana ha quedado más corrompida por el pecado en lo que toca a la petición del bien, que en lo que atañe al conocimiento de la verdad.*
>
> (I-II, 109, 2, ad 3)

Después de todas estas aclaraciones se comprende mejor la tesis tomista con la que comenzamos este apartado:

> *Como la gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona, conviene que la razón natural esté al servicio de la fe, lo mismo que la natural inclinación de la voluntad sirve a la caridad.*
>
> (I, 1, 8, ad 2)

El deseo natural de saber y de conocer incluso a Dios que radica en el hombre (hasta en el hombre caído) no es contrariado, sino llevado a su plenitud por la virtud teologal de la fe *, por el don de entendimiento y finalmente por la luz de la gloria; e igualmente el amor natural al bien, e incluso al bien supremo, o sea, a Dios bajo la razón de felicidad, que radica en el hombre (incluso después del pecado) tampoco es contrariado, sino llevado a su plenitud por la virtud teologal de la caridad, por el don de sabiduría y, por último, por la fruición de la visión beatífica.

Y sin embargo, de ninguna manera puede afirmarse una continuidad que suponga alguna exigencia del orden sobrenatural por parte del natural. El hombre no puede disponerse a sí mismo para recibir la gracia. A la objeción siguiente:

El hombre se prepara a la gracia haciendo lo que está en su poder, porque si hace lo que puede Dios no le niega la gracia, contesta Santo Tomás: *Nada puede hacer el hombre si no es movido por Dios, según el texto de San Juan: «sin mí nada podéis hacer». Por eso, cuando decimos que el hombre hace lo que puede, presuponemos la previa moción divina.*

(I-II, 109, 6, ad 2)

Y en el cuerpo del artículo dice: *El hombre no puede prepararse a recibir la luz de la gracia sin el auxilio gratuito de Dios, que le mueve interiormente.*

Y ahora veamos qué conclusiones se pueden sacar de todo esto. La primera es que existe un orden natural, una naturaleza humana que, aunque debilitada por el pecado, permanece íntegra en lo que le es esencial, y por eso puede darse en el hombre, en el plano natural, un verdadero conocimiento de las cosas, uña ciencia en sentido propio, y también una cierta moral natural, unas virtudes morales, aunque con más dificultad y menos perfección que el conocimiento especulativo y la ciencia. Esto hay que mantenerlo frente a todos los excesos que consisten en negar un plano natural en nuestra vida (al quedar todo absorbido por el plano sobrenatural), o declarar a la naturaleza humana totalmente corrompida por el pecado, de suerte que el hombre, en el estado de naturaleza caída, no pueda conocer por sí mismo verdad alguna, ni llevar a cabo ninguna obra moralmente buena. Esto no es así: la gracia completa a la naturaleza en la línea en que ella es capaz de ser completada y perfeccionada; pero no la anula, no la contraría, no la destruye; por el contrario, la supone.

Es más; dada la distinción existente entre el orden natural y el sobrenatural, nada se opone a que en el orden de las realidades naturales se respeten las leyes inmanentes a la naturaleza misma, y se procure perfeccionar al hombre en esta línea lo más posible: tal es el orden de las ciencias y de la filosofía, el orden de la técnica y del trabajo humano, y el orden de las virtudes humanas, tanto intelectuales como sociales. Por eso, en el mero plano natural, el hombre tiene también un claro objetivo: luchar contra la ignorancia y contra la malicia y contra la debilidad del ánimo y contra la concupiscencia desordenada; lo que supone fomentar el saber en todos los campos, incluido el saber práctico o la prudencia;

buscar el bien, no sólo propio, sino también de los demás, mediante la justicia *; afrontar con decisión las dificultades que se oponen a la práctica del bien, mediante la fortaleza *, y moderar la concupiscencia, mediante la templanza *. Además, por lo que hace al cuerpo, debe también procurar su salud en la medida que le sea posible, buscando remedio a las enfermedades, y tratando de escapar a la muerte mientras pueda lograrlo. Es decir, perfeccionar la naturaleza humana en todas sus dimensiones y a pesar de los muchos obstáculos que para ello encuentre. Trabajando en este empeño no se aparta del orden sobrenatural, sino que se acerca a él. No es que lo vaya a lograr con sus solas fuerzas. Esto es imposible, como hemos repetido, pero sí que puede apartar obstáculos, que ya es bastante, y hacer más apta a la propia naturaleza para que reciba el regalo, el don gratuito de la gracia.

Por lo demás, es un hecho innegable que la renovación de la naturaleza humana por la infusión de la gracia santificante, no supone una restitución del hombre al estado de naturaleza íntegra: los dones preternaturales que el hombre recibió con la gracia en el estado de justicia original no le son devueltos al ser aplicados a él los efectos de la reconciliación con Dios, que supone la Redención. Por la gracia el hombre vuelve a ordenar su mente (su razón y su voluntad) a Dios, y precisamente en cuanto autor del orden sobrenatural; pero permanecen en él las otras secuelas del pecado: la rebelión de las potencias inferiores respecto de la razón, y la pasibilidad corporal y la muerte. Por eso, la vida del cristiano, mientras permanece en este mundo, entraña una continua lucha y una identificación con la Cruz de Cristo. Sin embargo, no es menos cierto que *donde abundó el pecado sobreabundó la gracia (Rom.* 5, 20), y por ello, junto a los muchos medios o ayudas que el cristiano recibe en este mundo para mantenerse fiel a las exigencias de su vida sobrenatural, tiene la promesa de la futura inmortalidad, del gozo insuperable e inacabable de la gloria del cielo. Allí se acabarán todas las miserias inherentes a la naturaleza humana y todas las que le sobrevinieron por el pecado de Adán; por donde su estado final vendrá a ser mucho mejor que el primitivo.

En resumen:

- La gracia es completamente distinta de la naturaleza e

inconmensurablemente superior a ella.

- Ni siquiera en el estado de integridad la naturaleza humana tiene exigencia alguna positiva de ser completada o elevada por la gracia, que se llama precisamente así porque es enteramente gratuita. Y por supuesto mucho menos tiene esa exigencia la naturaleza humana corrompida o caída.
- En todo caso, sin embargo, la naturaleza humana (tanto en estado de integridad como en estado de corrupción) tiene una capacidad, una potencia puramente pasiva, para ser completada, elevada y perfeccionada por la gracia. O sea, la gracia no contraría a la naturaleza, ni se opone a ella, sino que la supone.
- La naturaleza humana, al perder por el pecado de Adán la elevación al orden sobrenatural, perdió también los dones preternaturales, y quedó afectada en el plano puramente natural de la siguiente forma: no perdió nada de lo que le era esencial y debido por sí misma; pero quedó debilitada en orden al bien de la virtud por las heridas de la ignorancia (sobre todo práctica), la malicia, la flaqueza moral y la concupiscencia desordenada. A este estado es al que llama Santo Tomás *naturaleza corrompida.*
- Sin embargo, en el orden puramente natural y en el estado de naturaleza corrompida, el hombre puede hacer algo (supuesta la moción general de Dios de orden natural) para vencer esa debilidad o enfermedad contraída por el pecado; puede, con muchas dificultades y esfuerzos, vencer la ignorancia con la ciencia (incluso práctica o prudencia), la malicia, con la justicia; la flaqueza, con la fortaleza, y la concupiscencia desordenada, con la templanza. De este modo no solamente se perfecciona en el plano puramente natural, sino que se hace más apto, al menos por la remoción de obstáculos, para recibir la gracia de Dios, que, siempre que sea concedida, lo será gratuitamente, ya que la única preparación eficaz que cabe para la recepción de la gracia habitual son las gracias actuales o mociones divinas sobrenaturales.
- La restauración de la naturaleza humana por la pasión y muerte de Cristo es de hecho ofrecida a todos los hombres. Todos los hombres reciben las gracias

suficientes para salvarse. El hombre puede rechazar esas gracias hasta la muerte, y entonces quedará para siempre rota en él la armonía entre lo natural y lo sobrenatural; pero puede asimismo aceptarlas, y entonces no sólo se incoa ya en esta vida la armonía de lo natural con lo sobrenatural, sino que, si persevera hasta el fin, esa armonía quedará sublimada en la otra vida; la muerte será vencida por la inmortalidad, y la naturaleza, elevada a su máxima perfección, quedará empapada por la sobrenaturaleza o por la misma vida divina.

1.2. Razón y fe

De la misma manera que la gracia supone la naturaleza y no la destruye sino que la eleva y perfecciona, también la fe supone la razón y no va contra ella sino que la levanta a un orden superior y la completa y perfecciona. Así, Tomás de Aquino escribe:

> *La fe presupone el conocimiento natural, como la gracia a la naturaleza y como lo perfecto a lo perfectible.*
>
> (I, 2, 2, ad 1)

Y a la objeción de que la fe, como niega a la razón, va contra ella, Santo Tomás responde:

> *La fe no está contra la razón, sino sobre la razón, y por tanto no se dice que niega a la razón como si destruyese a la verdadera razón, sino que la cautiva en obsequio de Cristo.*
>
> (*In III Sent.,* dist. 23, q. 2, art. 4, ad 3)

Pero conviene considerar el asunto más despacio. La fe puede tomarse en tres sentidos:

- como el acto de la fe,
- como el hábito o la virtud de la fe, y
- como el objeto sobre el que versa la fe en los dos sentidos anteriores.

E igualmente, la razón puede entenderse:

- como acto de la razón o conocimiento racional,
- como hábito de la misma, que es la ciencia humana, y
- como contenido de ambos, o sea, el conjunto de las verdades científicas o racionalmente adquiridas.

Conviene tener presente estos tres planos, pues dentro de cada uno de ellos es donde se deben comparar la razón y la fe.

- Comencemos por el **acto.** Y digamos antes que nada que el acto de la razón y el acto de la fe corresponden a la misma facultad: el entendimiento humano; pero son esencialmente distintos. El acto de la razón —y más en concreto el acto de la ciencia— viene determinado por la evidencia (inmediata o mediata) de su objeto; por eso la razón versa sobre lo que es visto intelectualmente, es decir, sobre lo evidente. Aquí no interviene la voluntad más que en el orden del ejercicio, o sea, en el uso de la misma razón, pero no en la especificación o en la determinación objetiva. Ante una verdad evidente (con evidencia inmediata o mediata) la razón no puede menos de asentir y su asentimiento es firme y necesario.

No ocurre lo mismo con la fe, que versa sobre lo que no es visto, sobre lo que no es evidente. En una primera aproximación a la definición del acto de fe, Santo Tomás lo describe como «asentimiento con cogitación». En efecto, cogitar o pensar, en su sentido más propio, es el movimiento o el trabajo de la razón antes de llegar a la plena visión de la verdad. Esa cogitación se da en la duda, en la sospecha y en la opinión; y no se da en la certeza o en la ciencia, pues en éstas se ha llegado ya al asentimiento seguro. Pero en la fe se da cogitación y la certeza del asentimiento, con lo cual se distingue de los demás estados de la mente. Así, Tomás de Aquino escribe:

> *El acto de fe entraña adhesión firme, y en esto coincide el que cree con el que sabe y entiende; pero su conocimiento no es perfecto, por visión clara del objeto, en lo que coincide con el que duda, sospecha u opina. En consecuencia es propio del que cree «pensar con asentimiento».*

(II-II, *2,* 1)

Ulteriormente Santo Tomás da una definición más completa del acto de fe con estas palabras:

> *El creer es un acto del entendimiento, que asiente a una verdad divina, por el imperio de la voluntad, que es movida por Dios mediante la gracia.*

(II-II, 2, 9)

De modo que aquí la voluntad no interviene sólo en el orden del ejercicio, sino también en cierto modo en el de la especificación, es decir, supliendo la inevidencia del objeto. Esto es lo que viene recogido también en la fórmula: «creer a Dios, creer por Dios y creer en Dios». Creer a Dios porque el acto de fe versa sobre la verdad divina, es decir, sobre Dios y todo lo que con Él se relaciona; creer por Dios porque el motivo de la fe, aquello por lo que la fe asiente a esa verdad divina, que escapa a nuestra comprensión, es la autoridad de Dios que la revela; y creer en Dios porque ese asentimiento no sería posible sin la intervención de la voluntad movida por Dios mediante la gracia, es decir, porque queremos a Dios y nos confiamos a Él (cf. II-II, 2, 2).

Y es que tratándose de un objeto inevidente no puede la razón humana prestarle su asentimiento firme, a no ser porque estime que ese asentimiento está fundado en la autoridad de Dios y es un bien para nosotros, con lo que se moviliza la voluntad para que empuje al entendimiento a asentir, porque nadie cree si no quiere creer; y ese querer tampoco es caprichoso: queremos creer lo que Dios nos enseña, porque nos fiamos de Él, ya que sabemos que no se equivoca jamás y que además nos ama, o sea, que no puede engañarse ni quiere engañarnos.

Desde un determinado punto de vista el acto de la fe es más perfecto que el de la ciencia, pero desde otro el de la ciencia es más perfecto. En efecto, por lo que se refiere a la fuente y por lo que atañe a la certeza o seguridad, el acto de la fe es más perfecto, pues el acto de fe tiene por fuente a la veracidad divina y al amor de Dios por los hombres, y en

consecuencia es también de una certeza o seguridad absolutas. En cambio, por lo que se refiere a la claridad de su objeto, el acto de la ciencia es más perfecto, ya que versa sobre lo evidente (con evidencia inmediata o mediata), mientras que el acto de la fe versa sobre lo inevidente. Sin embargo, de manera absoluta, el acto de fe es superior al acto de ciencia; no destruye a éste, sino que lo rebasa y lo trasciende, o sea, que con el acto de fe puede el hombre llegar mucho más lejos y mucho más alto que con el de ciencia.

- Y ahora pasemos a considerar a la **fe como virtud** (como virtud teologal) y a la ciencia asimismo como virtud (como virtud intelectual). La fe no sólo se concreta en unos actos, sino que es también un hábito, una virtud, que radica en el entendimiento y que nace en él por infusión divina; se llama virtud teologal porque tiene por objeto a Dios y más en concreto a la verdad divina. Por su parte, la ciencia es también un hábito, una virtud intelectual, que nace en el entendimiento como consecuencia de los actos de conocimiento científico, es decir, de las demostraciones. La virtud intelectual de la ciencia supone el hábito natural de los primeros principios, o sea, la inteligencia, y se consuma o plenifica en el hábito de la sabiduría; por eso, en el orden teórico, se dan en el hombre tres virtudes intelectuales: la inteligencia, la ciencia y la sabiduría, y de ellas la inteligencia es innata o cuasi innata, mientras que la ciencia y la sabiduría son adquiridas. Pero la fe, además de ser virtud teologal y no puramente intelectual, es virtud infusa o infundida por Dios, y no adquirida por el esfuerzo humano o por la repetición de actos.

Aparte de esto, la virtud de la fe puede darse en nosotros de manera informe, o de manera formada y perfecta. Se da la fe informe cuando no va acompañada de la caridad, y la fe formada cuando existe juntamente con la caridad, es decir, con la amistad sobrenatural respecto a Dios. Y es que para que la fe sea perfecta tiene que entrañar tanto un hábito en el entendimiento (que es el que asiente a la verdad divina), como un hábito en la voluntad (que es la que empuja al entendimiento a asentir por amor al bien divino); y en la fe informe permanece el hábito del entendimiento, pero falta el hábito correspondiente a la voluntad, que

es precisamente la caridad. Como se ve, la fe en cuanto virtud teologal está completamente colocada en el plano sobrenatural de la gracia, mientras que la ciencia, como virtud intelectual que es, está íntegramente encuadrada —por su origen, por su ejercicio y por su objeto— en el plano natural.

- Y consideremos por último el **objeto de la fe y el objeto de la ciencia.** Por lo que hace a la fe, su objeto material (es decir, aquello sobre lo que la fe versa) es Dios y todo lo que con Dios se relaciona; o sea, que dentro de dicho objeto material hay que establecer un orden, siendo Dios lo primero (como la fuente que es de toda otra realidad) y todo lo demás que con El se relaciona, lo segundo; y en cuanto al objeto formal (es decir, la luz desde la que todo se conoce) es la verdad divina, manifestada a nosotros por la revelación. En cambio, por lo que se refiere a la ciencia (a todas las ciencias humanas y a la culminación de las mismas que es la sabiduría), su objeto material es la realidad toda, incluida la causa primera, o sea, Dios; mientras que su objeto formal es la luz natural de la razón que, partiendo de los primeros principios evidentes de suyo, puede llevarnos hasta las más variadas y remotas conclusiones.

Pues bien, a propósito del objeto de la fe y de la ciencia, Santo Tomás se plantea la siguiente cuestión. Hay verdades que han sido reveladas por Dios y propuestas por El para ser creídas, y que sin embargo pueden ser demostradas racionalmente y ser así objeto de ciencia. ¿Cómo es esto posible? Porque dada la diferencia esencial entre fe y ciencia, no puede una misma verdad al mismo tiempo y por el mismo sujeto ser creída y científicamente sabida. La solución que Santo Tomás propone a este problema es que era conveniente que una serie de verdades necesarias para nuestra salvación, aunque racionalmente demostrables, fueran de hecho reveladas, pues de lo contrario sólo unos pocos hombres, y después de largo tiempo y con peligro de equivocarse, habrían conocido esas verdades. He aquí sus mismas palabras:

> *Fue también necesario que el hombre fuese instruido por revelación divina sobre las mismas verdades que la razón humana puede descubrir acerca de Dios, porque de lo contrario*

esas verdades acerca de Dios, investigadas por la razón humana, serían conocidas por muy pocos, tras de mucho tiempo y mezcladas con muchos errores; y, sin embargo, de su conocimiento depende que el hombre se salve, ya que su salvación está en Dios.

(I, 1, 1)

Pero en todo caso queda claro que la fe y la ciencia se distinguen esencialmente, y que aquélla es superior a ésta, aunque nunca puede haber oposición entre ellas. Del mismo modo que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la supone, la perfecciona y se armoniza con ella, así también la fe no destruye la razón, sino que la supone y la eleva y guarda con ella una plena armonía.

Un ejemplo claro de esa armonía entre la razón y la fe nos la ofrece, la *ciencia teológica.* En efecto, en la teología sagrada (o sea, la que está apoyada en la divina revelación, a diferencia de la llamada teología natural, apoyada sólo en la razón), se da una colaboración entre la razón y la fe del siguiente modo. La fe proporciona las verdades primeras en las que se apoya el discurso teológico, pero la razón proporciona y constituye ese mismo discurso. Porque las verdades reveladas por Dios pueden ser de dos clases: las reveladas de forma explícita y las que sólo de forma implícita han sido reveladas. El depósito de la revelación, en efecto, es de una riqueza inagotable, y si lo que en él está contenido de forma clara y terminante es captado sin más por los distintos actos de fe, otros muchos tesoros, ocultos o semi-ocultos, que allí también se encuentran, requieren un esfuerzo de explicitación y desarrollo, que ya no lo cumplen los meros actos de fe, sino los actos de la razón, apoyada en la fe. Se puede así hablar de una revelación formal o explícita, sobre la que versa la fe, y una revelación virtual o implícita, sobre la que versa la teología. Esta última no es un mero saber humano, puesto que está arraigada en la fe, que es un saber divino, pero tampoco es un puro saber divino, puesto que utiliza la luz de la razón y sus discursos naturales, para hacer explícito lo que antes era sólo implícito. La teología así es un saber divino-humano, sobrenatural-natural, que muestra de un modo vivo la colaboración y la armonía de la razón y de la fe.

1.3. Esquema del capítulo 1

Relaciones del orden natural con el orden sobrenatural

Primero, en general: relaciones entre la *naturaleza* y la gracia.

I. *La naturaleza.*

A) *Antes del pecado* estaba enriquecida con:

1. Los *dones sobrenaturales:* la gracia, la filiación divina.
2. Los *dones preternaturales.*
   a) En cuanto al *cuerpo:* impasibilidad e inmortalidad.
   b) En cuanto al *alma:* virtudes infusas tanto intelectuales como morales, en estado perfecto.

B) *Después del pecado.*

1. Pierde los dones sobrenaturales y sus consecuencias.
2. Pierde también los dones preternaturales, o sea, la impasibilidad, la inmortalidad, las virtudes intelectuales y morales infusas, y queda debilitada por las heridas de la ignorancia, la malicia, la flaqueza y la concupiscencia.
3. Pero conserva toda la perfección de la pura naturaleza y, aunque debilitada, conserva también la inclinación, a la virtud. Por ello es capaz de adquirir un verdadero conocimiento de las cosas y de realizar, aunque con mayor dificultad, muchas acciones moralmente rectas. Puede adquirir las virtudes intelectuales y morales, pero en estado imperfecto.

II. *La gracia.*

1. Consiste en una participación de la misma vida divina, por la cual el hombre es constituido en hijo de Dios por adopción y heredero de los bienes eternos, o sea, de la gloria celeste.
2. La gracia viene acompañada de las virtudes sobrenaturales infusas, a saber, las teologales (fe, esperanza y caridad) y las cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza). Además de los siete dones del Espíritu Santo, que perfeccionan dichas virtudes.
3. La culminación de la vida sobrenatural de la gracia se realiza en la otra vida con la visión facial de Dios y el gozo de la bienaventuranza.
4. Antes del pecado, la gracia y sus consecuencias se daban en el hombre juntamente con los dones preternaturales. Por ello, al no existir la muerte, debía darse un

tránsito misterioso a la otra vida, como una especie de transformación venturosa.

5. Después del pecado, y por la obra redentora de Jesucristo, todos los hombres pueden recibir la gracia y sus consecuencias por medio de los sacramentos; pero no reciben los dones preternaturales. Sólo después de la muerte podremos alcanzar la bienaventuranza eterna con la visión facial de Dios en la otra vida y la resurrección corporal gloriosa.

III. *Relaciones* entre *naturaleza* y *gracia.* La gracia no destruye la naturaleza, sino que la supone, la eleva y perfecciona.

Segundo, en particular: relaciones entre la *razón* y la *je.*

I. *La razón.*

1. Como *acto:* el ejercicio de la facultad de entender, o sea, el conocimiento intelectual, ya en cuanto a la simple aprehensión, ya en cuanto al juicio, ya en cuanto al raciocinio o la demostración.
2. Como *hábito:* la disposición estable para razonar bien (coherentemente y con verdad), o sea, la ciencia en sus distintos campos y la culminación de ella que es la sabiduría. Tanto a la ciencia como a la sabiduría precede el hábito de los primeros principios (juicios evidentes de suyo), que se denomina inteligencia.
3. Como *objeto:* el conjunto de verdades alcanzadas por las distintas ciencias y por la sabiduría. El objeto material son todas esas verdades, y el formal, la luz natural de la razón.

II. *La fe.*

1. Como *acto:* asentimiento con cogitación, o mejor, acto del entendimiento que asiente a la verdad divina por el imperio de la voluntad, que es movida por Dios, mediante la gracia. Por ello el acto de fe consiste en creer a Dios, creer por Dios y creer en Dios. Se diferencia del acto de la razón en que ésta versa sobre lo evidente (con evidencia inmediata o mediata), mientras que el acto de fe versa sobre lo inevidente. Por eso no puede darse al mismo tiempo fe y ciencia acerca de lo mismo y por parte de un mismo sujeto.
2. Como *hábito:* virtud teologal, infundida con el bautismo, que radica esencialmente en el entendimiento humano. La fe puede ser informe y formada; es informe cuando no va acompañada de la caridad, y formada cuando se da juntamente con la caridad. Como para el acto de fe se requiere el uso recto del entendimiento, pero no sólo de éste, sino también de la voluntad, por eso, para el acto perfecto de la fe se requiere también la caridad.

3. Como *objeto:* la verdad divina en una doble acepción, o sea, como la realidad de Dios y de todas las demás cosas que se relacionan con El (objeto material de la fe), y como la luz de Dios comunicada a nosotros con la revelación, o sea, la veracidad divina (objeto formal de la fe).

III. *Relaciones entre razón y fe.*

1. Hay verdades reveladas por Dios que pueden ser también conocidas y demostradas por la razón humana. Pero éstas, más que verdades de fe, son preámbulos para la fe. Si Dios las ha revelado es para que todos los hombres, desde el principio y sin mezcla alguna de error, puedan conocer esas verdades, que son necesarias para la salvación.
2. Las relaciones entre razón y fe son así de distinción, por una parte, y de subordinación y armonía, por otra. Como la gracia no destruye la naturaleza, sino que la supone, la eleva y perfecciona, así la fe no destruye la razón (no va contra ella), sino que la respeta y la enriquece con nuevas luces (o sea, está sobre la razón).
3. Ejemplo de esta colaboración y armonía es la teología sagrada, que no es un saber puramente divino, ni puramente humano, sino un saber divino-humano.

2

El orden físico

2.1. Prenotandos

Anteriormente hemos usado como sinónimos las palabras *ciencia* y *filosofía,* y así hay que considerarlas en el lenguaje de Santo Tomás. Para él, la filosofía no es sino la *sabiduría humana,* y ésta, en sentido amplio, no es otra cosa que el conjunto ordenado de todas las ciencias accesibles al hombre. A reserva, pues, de las concreciones y precisiones que se establezcan más adelante, en los lugares oportunos, seguiremos usando indistintamente los términos *ciencia* y *filosofía.*

Pero las ciencias, como ya había señalado Aristóteles, pueden-ser de tres clases: teóricas, prácticas y productivas; teóricas si versan sobre lo que no es operable por el hombre, sino solamente especulable; prácticas si versan sobre la conducta humana con el propósito de regularla y dirigirla hacia su último fin, y productivas si versan sobre *el orden que la razón introduce en las cosas exteriores, o* sea, sobre el conjunto de los artefactos producidos o producibles por el hombre. Pues bien, ahora estamos considerando el primer tipo de estas ciencias, las teóricas.

Las ciencias teóricas habían sido clasificadas por Aristóteles en tres grandes grupos: la Física, la Matemática y la Metafísica. Tomás de Aquino justifica esa división por los tres grados esencialmente distintos de abstracción o precisión de la materia que puede llevar a cabo nuestro entendimiento. En el primero se prescinde de la *material individual* (es decir, de este individuo o de aquel otro, como este árbol o aquel caballo), pero no se prescinde de la *materia común sensible* (o sea, de la sustancia corporal con todas sus cualidades sensibles, como el color, el sabor, el sonido, la dureza, etc.); y en este grado de abstracción está colocada la Ciencia Física (o Natural) con todas sus partes. En el segundo grado se prescinde de la *materia común sensible,* pero no de la llamada *materia común*

inteligible (a saber, la sustancia corporal con la extensión, el número, la figura, el tamaño, etc., que constituyen las llamadas cualidades sensibles comunes y que se distinguen de las propias de cada sentido); y en este nivel de abstracción está colocada la Ciencia Matemática, también con todas sus partes. Finalmente, en el tercer grado se prescinde de toda materia (como ocurre con las nociones positivamente inmateriales de espíritu y de Dios, y con las nociones comunes a todos los seres, que sólo son inmateriales de modo precisivo, como las de esencia *, de sustancia *, de causa *, de potencia * y acto *, etc.); y en este plano de abstracción está colocada la Ciencia Metafísica *, la más elevada de todas.

Pero veamos algunos textos del propio Tomás de Aquino en los que se confirma lo que acabamos de decir:

> *Hay que distinguir dos clases de materia, a saber, la común y la individual Es materia común, por ejemplo, la carne y los huesos; e individual, esta carne y estos huesos. Pues bien, el entendimiento abstrae la esencia, de la materia sensible individual, no de la materia sensible o común. Así abstrae la esencia de hombre, de esta carne y de estos huesos, que no pertenecen a la esencia específica, sino que son partes del individuo, no entrando, por lo mismo, en su noción esencial. No puede el entendimiento, en cambio, abstraer la esencia de hombre, de la carne y de los huesos [primer grado de abstracción]. Sin embargo, el entendimiento puede abstraer las esencias matemáticas no sólo de la materia individual, sino también de la sensible común, aunque no de la materia inteligible común, sino solamente de la individual. Se llama, en efecto, materia sensible a la materia corporal en cuanto sujeto de cualidades sensibles, como el calor, el frío, la dureza, la blancura, etc., y materia inteligible a la sustancia en cuanto sujeto de la cantidad. Ahora bien, no cabe duda de que la cantidad sobreviene a la sustancia antes que las cualidades sensibles. Por eso, las cantidades, como los números, las dimensiones y las figuras que son sus límites, pueden ser consideradas sin las cualidades sensibles, lo cual es abstraerías de la materia sensible; más no pueden concebirse sin la referencia a la sustancia sujeto de la cantidad, lo cual sería abstraerías de la materia inteligible común. Sin embargo, no es precisa la referencia a ésta o aquella sustancia, lo que equivale a abstraerías de la materia inteligible individual [segundo grado de abstracción]. Por último, hay esencias que pueden ser abstraídas hasta de la materia inteligible común, como son el ente, la unidad, la potencia y el acto, y otras similares que también pueden existir sin materia alguna, como sucede en las sustancias inmateriales [tercer grado de abstracción].*
>
> (I, 85, 1, ad 2)

Hay ciertas esencias que no pueden darse en la realidad sin la materia, ni tampoco definirse sin ella. Hay otras que, si bien no pueden existir sin la materia sensible, no incluyen sin embargo a dicha materia en su definición (...). Hay otras, por fin, que no dependen de la materia ni en su realidad ni en su definición, bien porque nunca existen en la materia, como Dios y las sustancias espirituales, bien porque no se realizan universalmente en la materia, como la sustancia, la potencia y el acto y el mismo ente. Pues bien, acerca de estas últimas versa la Metafísica. Acerca de aquellas que dependen de la materia sensible según el ser, pero no según la definición, se ocupan las Matemáticas. Y, por último, acerca de aquellas que dependen de la materia no sólo según el ser, sino también según la definición, trata la Ciencia Natural o Física.

(*In I Physic,* lect. 1, n. 3)

Según esto, las ciencias teóricas versan sobre estos tres órdenes: el *físico,* del que nos ocuparemos a continuación; el *matemático,* cuyo estudio lo dejaremos para más adelante por las razones que daremos en su lugar, y el *metafísico,* que abarca el propio de las nociones comunes a todos los seres (orden *ontológico)* y el correspondiente a las sustancias inmateriales y especialmente a Dios (orden *teológico).* De estos dos últimos nos ocuparemos en seguida, después de estudiar el orden físico.

2.2. El orden físico

La palabra *físico* viene de *physis,* nombre griego con el que se designa a la *naturaleza* en su sentido más estricto. Por ello, en nuestro idioma, orden físico equivale a orden natural.

Pero sucede que la palabra *natural* significa cosas diferentes según se contraponga a *sobrenatural* o se compare con *artificial* En relación con lo sobrenatural, es natural todo lo que hay en el universo creado, excepción hecha de la gracia y de sus consecuencias, como quedó explicado en el capítulo primero de este libro. Pero en relación con lo artificial, es natural todo lo que se da y se desarrolla por sí mismo, sin intervención de la acción humana. En este segundo sentido no llamamos natural a lo puramente pensado, ni a lo libremente querido, ni a lo producido exteriormente por el hombre en virtud de sus acciones

inteligentes y libres. Naturales, pues, son las cosas de nuestro entorno y del universo entero en su realidad desnuda, sin los añadidos que la acción humana haya allí introducido; pues esos añadidos son los que constituyen el orden artificial.

Pero todavía puede tomarse lo natural o físico en un sentido más restringido, y entonces denomina a lo que, siendo natural como contrapuesto a lo artificial, es además corpóreo y está sometido por ello a cambio o mutación en sentido propio. A esta acepción restringida de lo natural se refiere Aristóteles en su Física cuando define allí la *naturaleza* (la *physis)* como *el principio primero del movimiento y del reposo que está, de un modo esencial, en el mismo ser que se mueve (Física,* II, 1; Bk 192 b 23-24). Se trata, pues, de seres que se mueven o cambian (y estos seres son los cuerpos), pero que tienen en ellos mismos el principio radical y esencial de dicho cambio. Obviamente que esos seres también actúan, también son activos, pero son más pasivos que activos, y por eso es más propio de ellos el cambiar por influjo de otros y el conservar o mantener el resultado de ese cambio, que el hacer cambiar a otros seres en virtud de su acción, aunque esto también lo hagan. Pues bien, en este sentido estricto es como hay que tomar aquí la palabra *físico* cuando se habla de *orden físico.*

Se trata de estudiar a los cuerpos naturales (no a los artefactos humanos montados sobre ellos y con ellos), y estudiarlos precisamente en cuanto naturales, o sea, en cuanto sometidos a los cambios que les son propios y para los que tienen aptitud intrínseca y radical. Este es el pensamiento de Santo Tomás, como se desprende del siguiente texto:

> *Como todo lo que tiene materia es móvil, síguese de aquí que el ente móvil es el objeto propio de la Filosofía Natural. La Filosofía Natural, en efecto, versa sobre las cosas naturales; pero las cosas naturales son aquellas que tienen como causa a la naturaleza, y la naturaleza no es otra cosa que el principio del movimiento y del reposo en los seres que se mueven. Por eso es propio de la Filosofía Natural ocuparse de los seres que tienen en sí mismos el principio de su movimiento.*
>
> *(In I Physic,* lect. 1, n. 4)

Esto supuesto, es claro que el tema fundamental de la Física* o de la Ciencia

Natural es el movimiento, y a él nos vamos a referir principalmente, y casi exclusivamente, en todo este capítulo. (Advirtamos de una manera general que al hablar aquí de movimiento no nos referimos sólo a la traslación o cambio de lugar, sino a cualquier tipo de cambio*, ya sea sustancial, ya accidental, ya instantáneo, ya sucesivo.)

2.3. El cambio

Pues bien, ¿en qué consiste el cambio? Ante todo hay que decir que se trata de una propiedad de los cuerpos, o sea, que no se da el cambio en estado puro o aislado: ^1 cambio se da en los cuerpos que cambian. Por ello, explicar el cambio es explicar qué es lo que sucede en un cuerpo que cambia. Pues bien, lo que sucede es que el susodicho cuerpo pasa de la manera de ser que tiene a ser de otra manera distinta para la que ya antes del cambio tenía capacidad; o dicho de otro modo, pasa de lo que ya es a lo que todavía no es pero que tiende a serlo y lo será después. El no ser todavía algo es ser en potencia ese algo, y el ser ya algo es ser en acto eso mismo. Por ello, de modo más breve, puede decirse que el cambio consiste en que una cosa pasa de la potencia al acto.

Pero se puede seguir preguntando ¿y ese pasar qué es? Pues es también un acto, aunque un acto imperfecto, ya que es el acto de algo que está en potencia y mientras está en potencia. Llegamos con ello a la definición aristotélica del cambio, que Tomás de Aquino hace suya: *el acto del ente en potencia en cuanto está en potencia (Física,* III, 1; Bk 201 a 10-11). Merece la pena trascribir el comentario de Santo Tomás a esa definición de Aristóteles:

> *Se ha de considerar que algo puede estar en acto solamente o en potencia sólo o en una situación media entre la potencia pura y el acto perfecto. Lo que está en potencia solamente todavía no se mueve; lo que ya está en acto perfecto tampoco se mueve, sino que ya se ha movido, lo que se mueve, pues, es lo que está en una situación media entre la pura potencia y el acto, lo que está parte en potencia y parte en acto (...). Este acto imperfecto es el movimiento; no ciertamente en tanto que está sólo en acto, sino en tanto que existiendo ya en acto está ordenado a un acto ulterior; porque si se quitara el orden a un acto ulterior, aquel mismo acto, por muy imperfecto que fuese, sería el término*

> *del movimiento y no movimiento (...). Y de igual modo, si el acto imperfecto se considerara sólo en cuanto ordenado a un acto ulterior, o sea, en cuanto tiene razón de potencia, no tendría ya razón de movimiento, sino de principio del movimiento. Así, pues, el acto imperfecto tiene razón de movimiento tanto porque se compara como potencia a un acto ulterior, como porque se compara como acto a algo menos perfecto. De donde ni es potencia de un existente en potencia, ni es acto de un existente en acto, sino que es el acto de un existente en potencia. De suerte que por la expresión «acto» se designa el orden del movimiento a la anterior potencia, y por la expresión «de un existente en potencia» se designa el orden de él al acto ulterior. Por eso Aristóteles definió el movimiento del modo más conveniente al decir que es «la entelequia», o sea, «el acto del existente en potencia en tanto que tal».*
>
> *(In III Physic,* lect. 2, ns. 559-562)

Siendo, pues, el cambio el acto de un ente en potencia y precisamente mientras está en potencia, claramente se advierte que se trata de un acto que es esencialmente imperfecto o incompleto y que afecta a un ente también esencialmente imperfecto o incompleto, a saber, el sujeto que cambia y en tanto que cambia. Por eso Tomás de Aquino, sin abandonar la definición aristotélica del cambio, lo ha podido también definir como *el acto imperfecto de un ente imperfecto (In XI Met.,* lect. 9, n. 2305); definición más concisa pero equivalente a la anterior. El acto en el que el cambio consiste es imperfecto mientras es lo que es, un acto de cambiar, y el sujeto que cambia es también imperfecto mientras cambia, mientras es sujeto del cambio; y lo paradójico del cambio estriba en que cuando el acto imperfecto .en que consiste el cambiar deja de ser imperfecto por haber llegado a su término, entonces no es que se torna Perfecto, sino que simplemente deja de ser, desaparece, en nada, y por su parte el sujeto del cambio, que es imperfecto mientras cambia o en tanto que está cambiando, deja de ser imperfecto cuando ya no cambia; cuando alcanza la relativa plenitud hacia la que apuntaba con su cambio, se clausura dicho cambio y ya no es sujeto de ese cambio sino del reposo o la estabilidad que con dicho cambio se intentaba.

Por lo demás, el cambio es de diversos tipos: se da en primer término el cambio de lugar, la traslación o el desplazamiento de un cuerpo desde un lugar

a otro; se da después el cambio de cualidad, la alteración, cambio de un cuerpo con una determinada cualidad a ese mismo cuerpo con otra cualidad distinta; se da en tercer lugar el cambio de cantidad, el aumento y la disminución, cambio de un cuerpo con una determinada cantidad de mole a ese mismo cuerpo con otra cantidad de mole diferente, mayor o menor; se da por último el cambio sustancial, la generación y la corrupción, cambio de un cuerpo a otro cuerpo sustancialmente distinto del anterior.

La definición aristotélica del cambio, que hace suya Santo Tomás, se aplica en primer término a] cambio sucesivo, es decir, a la traslación, la alteración y el aumento o la disminución, pues en todos estos casos el cambiar —el hacerse esto o lo otro— se distingue realmente de su término —el quedar hecho esto o aquello—. Pero de modo secundario puede también aplicarse al cambio instantáneo, la generación y la corrupción, pues aunque en él se identifican realmente el hacerse y el quedar hecho, pueden distinguirse como dos aspectos de la misma realidad, sobre todo en atención a las connotaciones extrínsecas que comporta, ya que el hacerse connota el influjo actual del agente, mientras que el quedar hecho no lo connota. Por eso, en el cambio instantáneo el hacerse no tiene duración alguna, pero sí que dura el quedar hecho.

2.4. Las causas * del cambio

Pero no basta con ofrecer una definición del cambio; es preciso también señalar los principios o causas que lo explican. Y en primer lugar los principios intrínsecos.

Estos principios intrínsecos son tres: la materia, la forma y la privación; y son distintos según se trate del cambio sustancial (la generación y la corrupción) o del cambio accidental (la alteración, el aumento y la disminución, y la traslación o cambio de lugar). Como quiera que todo cambio es el acto de un ente en potencia en cuanto está en potencia, es necesario suponer en el ente que cambia un principio potencial y un principio actual; el principio potencial es la propia potencia del ente móvil en tanto que tal, y el principio actual, la misma realidad de dicho ente, pues nada existe si no está de algún modo en acto. Pues

bien, ese principio potencial es la materia, mientras que el actual es la forma. Estos son dos principios positivos, que, por lo mismo, se pueden llamar causas; pero es preciso suponer también un principio negativo, que es la privación. No podría, en efecto, adquirir el ente móvil la forma a la que tiende con su movimiento si ya la tuviera, y por eso es necesario que, para adquirirla, comience por estar privado de ella. Sin la privación, como principio negativo intrínseco, sería imposible el movimiento o el cambio, cualquiera que él sea. Por eso en todo ente que cambia hay tres principios intrínsecos: dos positivos y que son por ello causas: la materia y la forma (o la causa material y la causa formal), y un tercero negativo y que por lo mismo no es causa, que es la privación.

Por lo demás, la materia y la forma son distintas según las distintas clases de cambio. Cuando se trata del cambio sustancial la materia es la *materia prima* (principio real, pero totalmente indeterminado o amorfo, o sea, sin forma alguna que le competa de suyo), y la forma es la *forma sustancial,* a la que se debe el ser sustancial o absoluto de la cosa en cuestión, y que hace que dicha cosa sea esencialmente lo que es: un árbol, un caballo, un hombre... Pero cuando se trata del cambio accidental (en cualquiera de sus modalidades) la materia es la *materia segunda* (o más propiamente la sustancia corpórea, con su correspondiente materia prima y forma sustancial), y la forma es la *forma accidental,* a la que se debe el ser accidental de la cosa de que se trate, y que hace que dicha cosa sea de esta manera [0] de la otra: grande o pequeña, fuerte o débil, caliente [0] fría, etc. A la materia prima se le llama también *materia ex qua,* mientras que a la materia segunda se la denomina mejor *materia in qua* y también *sujeto.*

Citamos a continuación algunos textos de Santo Tomás que confirman lo que acabamos de exponer:

> *Tanto aquello que está en potencia respecto del ser sustancial, como lo que está en potencia respecto al ser accidental, puede llamarse materia (…). Pero difieren en esto: que lo que está en potencia respecto al ser sustancial se llama materia* ex qua, *pero lo que está en potencia respecto al ser accidental se llama materia* in qua. *Además, propiamente hablando, la que está en potencia respecto al ser sustancial, se llama materia prima; mientras que la que está en potencia respecto al ser accidental se llama sujeto. Pues el sujeto da el ser al accidente, o sea, lo hace existir, ya que el accidente no tiene ser sino*

por el sujeto; y por eso se dice que los accidentes están en el sujeto, pero no se dice que la forma sustancial está en el sujeto (...). Así como todo lo que está en potencia puede decirse materia, así también aquello por lo que algo tiene ser, ya sea sustancial, ya accidental, puede decirse forma (...). Y como la forma hace ser en acto, por eso se dice que la forma es acto. La que hace ser en acto sustancial se llama forma sustancial y la que hace ser en acto accidental se llama forma accidental (...). Para que algo se genere (o cambie) se requieren tres cosas: el ente en potencia, que es la materia; el no ser en acto, que es la privación, y aquello por lo que algo se hace en acto, que es la forma (...). Tres son, pues, los principios de la naturaleza, a saber, la materia, la forma y la privación; de los cuales uno, a saber, la forma, es aquello por lo que se hace la generación, y los otros dos, aquello de lo que se hace la generación. Por donde la materia y la privación son lo mismo en la realidad, pero difieren conceptual-mente,

(De principiis naturae, cap. 1)

Pero para explicar el cambio no bastan las causas o los principios intrínsecos; son necesarios además las causas extrínsecas, concretamente la causa eficiente y la causa final.

En efecto, lo que está en potencia no puede pasar por sí mismo al acto, sino que requiere la acción de un agente o de una causa eficiente, pues *todo lo que se mueve es movido por otro (Santo Tomás,* I, 2, 3). La causa eficiente así es aquello de lo que procede el movimiento, lo que lo pone en marcha, y lo hace por su acción. O dicho de otro modo, el ser activo, el agente, actúa, y esta actuación suya es lo que hace pasar, al ser que se mueve, de la potencia al acto, o sea, lo que hace que se mueva. Santo Tomás lo explica así:

Lo que está en potencia no puede pasar por sí mismo al acto, al modo como el cobre, que es estatua en potencia, no se hace estatua en acto, sino que necesita un agente que haga pasar la forma de estatua de la potencia al acto (...). Es, pues, necesario que, además de la materia y de la forma, haya otro principio que actúe, al que se llama causa eficiente, o motor, o agente, o aquello de donde toma principio el movimiento.

{De principiis naturae, cap. 3)

Pero el agente, cualquiera que sea, requiere un fin al cual se endereza, al que está inclinado, y esto tanto si lo conoce como si no lo conoce. Ese fin es la

causa final, que, según Santo Tomás, es la primera de las causas, o la causa de todas las causas; ya que el agente no actúa, es decir, no se comporta como agente o como causa eficiente, si no en tanto que es atraído por un fin, y sin la acción del agente, ni la forma surge de la potencia de la materia, ni la materia pasa de la privación a la forma. Pero dejemos nuevamente la palabra a Santo Tomás:

> *Y como el agente no actúa sino intentando algo, es necesario un cuarto principio, a saber, aquello que es intentado por el agente, y que se llama fin. Y hay que advertir que, aunque todo agente, ya sea natural, ya sea voluntario, intenta un fin, no se sigue de ello que todo agente conozca su fin o delibere acerca de él. Conocer el fin es necesario en aquellos agentes cuyas acciones no están determinadas, sino que se pueden enderezar a fines distintos, como ocurre en los agentes voluntarios (...); pero en los agentes naturales sus acciones están determinadas, y no tienen necesidad de elegir los medios para alcanzar el fin (...). Así, pues, es perfectamente posible que el agente natural tienda a su fin sin deliberación previa, y ese tender no es otra cosa que tener una inclinación natural a algo.*
>
> *(De principiis naturae,* cap. 3)

Y por lo que se refiere a la comparación de las cuatro causas entre sí, véase este otro texto:

> El agente se dice causa respecto del fin, pues el fin no se hace realidad sino por la operación del agente; pero el fin se dice causa respecto del agente, pues éste no actúa sino por la intención del fin. De donde el agente es causa de aquello que es fin (...), pero no hace que el fin sea fin, o sea, no hace que el fin sea causa final (...). De la misma manera el fin no es causa del ser del agente, pero sí que lo es de que el agente sea agente. Por ello el fin es causa de la causalidad del agente, puesto que hace que el agente sea agente; e igualmente hace que la materia sea materia y que la forma sea forma, ya que la materia no recibe la forma sino con vistas al fin, y la forma no perfecciona a la materia sino por el fin. De donde se dice que el fin es la causa de las causas, porque es la causa de la causalidad de todas las causas.
>
> *(De principiis naturae,* cap. 4)

Estos textos de Santo Tomás resultan claros en cuanto se distingue el ser de la causa, de la causalidad de la causa, lo que es perfectamente posible en las

causas extrínsecas. Así, una cosa es el ser del agente, que es independiente del fin, y otra la causalidad del agente, que sí depende del fin y es causada por él. Por su parte, el ser del fin depende del agente; o sea, que el agente hace que el fin sea (que exista, que se dé en la realidad), pero no hace que sea fin, que atraiga; y por su parte el fin hace que el agente sea agente, que actúe; pero no hace que el agente exista o se dé en la realidad.

En cuanto a la materia y la forma no es posible separar en ellas el ser, de la causalidad, pues no tienen ser independientemente de la causalidad que ejercen. Así, el ser de la materia consiste en ser potencia receptiva de la forma, y en eso mismo consiste su causalidad, en recibir a la forma. Por su parte, el ser de la forma consiste en ser acto determinante o informante de la materia, y en eso mismo consiste su causalidad, en informar a la materia. Además, ni la materia ni la forma son cosas que puedan subsistir en sí y por sí, sino que son principios constitutivos de las cosas, que subsisten en
ellas y con ellas. La materia sin la forma no puede darse en la realidad, y la forma material sin la materia tampoco, pero son causas, y causas subordinadas al agente y al fin; pues sin la causalidad del fin no se mueve el agente, y sin la acción del agente, ni la materia recibe la forma, ni la forma informa a la materia.

2.5. Esquema del capítulo 2

El orden físico

I. *Descripción de lo físico o natural*
   - A) Lo natural en sentido *amplio*
     1. Como contrapuesto a lo *sobrenatural.*
     2. Como contrapuesto a lo *artificial.*
   - B) Lo natural en sentido *restringido*
     1. Los seres corpóreos en cuanto tienen en sí mismos el principio radical y esencial de sus operaciones y sus cambios, así como de su estabilidad.

II. *El cambio*
   - A) *Naturaleza* del cambio
     1. «El acto del ente en potencia en cuanto está en potencia».

2. «El acto imperfecto de un ente imperfecto».

B) *Tipos* de cambio

1. Cambio *sucesivo*

a) De lugar: traslación o desplazamiento.

b) De cantidad: aumento y disminución.

c) De cualidad: alteración.

2. Cambio *instantáneo.*

a) De sustancia: generación y corrupción.

III. *Las causas del cambio*

A) Principios *intrínsecos*

1. *Positivos*

a) La materia (causa material).

b) La forma (causa formal).

2. *Negativo*

a) La privación (principio, pero no causa).

B) Principios *extrínsecos*

1. El *agente* (causa eficiente).

2. El *fin* (causa final).

C) *Comparación* entre las causas

1. El *agente* es causa del *ser* del fin, pero no de la *causalidad* del fin.

2. El *fin* es causa de la *causalidad* del agente, pero no del *ser* del agente.

3. La *materia* es causa de la *recepción* de la forma.

4. La forma es causa de la *determinación* de la materia.

5. El fin es la primera de las causas, porque es la *causa de la causalidad de todas* las causas.

3

El orden ontológico

3.1. Prenotandos

El orden natural, en sentido amplio, no se identifica con el orden físico, pues lo real no es solamente lo corpóreo, sujeto a cambio, sino también lo incorpóreo, que es de suyo inmutable. Por eso, al hablar Tomás de Aquino de ese orden que la razón humana no construye, sino que se limita a considerar, incluye no sólo al orden físico, sino también al metafísico.

Pero en ese orden metafísico, caben dos dimensiones: la ontológica y la teológica. La ontológica es la que corresponde a los entes limitados (sean materiales o espirituales), considerados precisamente en cuanto entes; y la teológica es la que atañe al estudio de la Causa universal y primera de todos los entes, a Dios en cuanto accesible a la luz natural de nuestra razón. Puede parecer extraño que dentro de la dimensión ontológica no incluyamos más que a los entes finitos, y no al ente de los entes o al ente supremo, que sería Dios. Pero si queremos usar una terminología precisa y respetar a la par la índole verdadera de la Ontología (que no es toda la Metafísica, sino una parte de ella), habremos de atenernos al pensamiento de Santo Tomás expresado en este texto:

> *En verdad, la Causa primera está por encima del ente, en cuanto es el mismo ser infinito. Pues se dice* ente *aquello que participa de una manera finita del ser, y esto es lo proporcionado a nuestro entendimiento, cuyo objeto es «lo que algo es», como dice Aristóteles. De donde sólo es captable por nuestro entendimiento lo que tiene una quididad que participa del ser, mientras que la quididad de Dios es el mismo ser, y por eso está sobre nuestro entendimiento.*
>
> (*In librum De causis,* Prop. VI, lect. 6, n. 175)

Es cierto que también aplicamos a Dios el nombre de ente, y no sin algún

fundamento, porque en Dios se encuentra todo lo que hay de actualidad y perfección en los entes finitos y mucho más; pero esto se debe a la imperfección de nuestro entendimiento, que tiene que concebir como estructurado y compuesto incluso lo que es absolutamente simple; y así la expresión *Dios es ente* es verdadera en cuanto a lo significado, pero no en cuanto al modo de significar. Santo Tomás lo explica así:

> *Nuestro entendimiento conoce el ser tal como se encuentra en las cosas inferiores, de las que toma su saber, y en ellas el ser no es subsistente, sino inherente. La razón, sin embargo, halla que algún ser subsistente existe, aunque tenga que expresar este ser por modo de concreción [es decir, como ente]. Entonces el entendimiento, atribuyendo el ser a Dios, trasciende el modo de significar, pues atribuye a Dios aquello que significa, pero no el modo de significar.*
>
> *{De Potentia,* q. 7, a. 2, ad 7)

En lo que sí coinciden la Ontología y la Teología Natural es en el grado de abstracción en el que se elaboran sus nociones, a saber, en el tercero, en el que se prescinde de toda materia, ya individual, ya sensible, ya inteligible (o imaginable). Por ello todas las nociones utilizadas en Metafísica son inmateriales; algunas con inmaterialidad meramente precisiva (prescinden de la materia, pero no la excluyen), y otras con inmaterialidad positiva (que prescinden de la materia y además la excluyen). Y esto es lo que da unidad a la Ciencia Metafísica, aunque tenga esas dos partes esenciales que acabamos de señalar. Vamos, pues, con el orden ontológico.

3.2. El ente

Ente es el participio activo del verbo *ser* y por ello significa directamente o *in recto* el acto mismo de ser, e indirectamente o *in obliquo* aquello a lo que le compete ser. Por lo demás, la palabra *ente,* como ocurre en general con los participios activos, puede ser tomada también como nombre sustantivo, en cuyo caso adquiere una pequeña diferencia de matiz, consistente en que la significación directa o recta es ahora aquello a lo que le compete ser, y la

indirecta u oblicua, el acto mismo de ser.

Se ve, pues, que la palabra *ente* entraña en su significación una dualidad de elementos o de principios integrantes, ya que, como sucede con todos los nombres concretos, significa a la vez la forma abstracta —en este caso el ser— y aquello que la posee. Por lo demás, ese otro elemento que, juntamente con el ser, integra al ente suele ser designado con el nombre de *esencia.*

Tal es, en efecto, el pensamiento de Santo Tomás, como lo indican estos textos:

> *el nombre de ente se toma del ser.*
>
> *(De Veritate,* q. 1, a. 1)

> *el acto del ente es el ser, como el del viviente es el vivir.*
>
> *{De natura generis,* cap. 1)

> *ente es lo que es; de suerte que cuando digo* lo que *designo la cosa [la esencia], y cuando digo* es *designo el ser.*
>
> *(In I Perih.,* lect. 5, n. 71)

3.2.1. El ser

Pues bien, aunque ente significa algo más que ser (concretamente, aquello que tiene ser), es manifiesto que la significación del ser es la llave para abrir la significación del ente. Pero hay que comenzar por decir que el verbo ser tiene dos sentidos claramente distintos: uno copulativo o relativo, como cuando decimos, por ejemplo, que *el hombre es libre,* y otro sustantivo o absoluto, como cuando decimos, *verbi grada,* que *este hombre es o existe.* Santo Tomás lo expresa así:

> *El ser puede tomarse en dos sentidos. Uno en cuanto designa la cópula verbal de unión de cualquier juicio del entendimiento; de donde este ser no es algo en la naturaleza de las cosas, sino sólo en el acto del entendimiento que compone o divide* [o *sea, que juzga]; y así el ser se atribuye a todo aquello de que puede formarse una proposición, ya sea ente, ya privación de ente, pues también decimos que la ceguera «es». En otro sentido se dice ser al acto del ente en cuanto ente, esto es, aquello por lo que algo se denomina ente en acto en la realidad, y así el ser no se atribuye sino a las cosas mismas que se contienen en los*

diez géneros.

(Quodlibeto IX, a. 3, c.)

Más adelante nos ocuparemos del sentido copulativo que tiene el verbo ser. Ahora vamos a centrar nuestra atención en su sentido *sustantivo.*

Pero antes digamos que la palabra *ser,* así entendida, se enlaza estrechamente con la palabra *existir,* que Santo Tomás usa también a veces. Acerca de ella ha escrito E. Gilson:

«Existere», o mejor, «exsistere», está claramente compuesto de «ex» y «sisto», verbo cuyo participio pasivo «status» indica muy claramente el orden de nociones que introduce. «Sístere» puede recibir muchos sentidos, sobre todo el de estar colocado, tenerse, mantenerse y subsistir. «Ex-sistere» significa, pues, como por otra parte lo atestigua el empleo más constante del latín, no tanto el hecho de ser, cuanto su relación a algún origen. Por eso, los sentidos más frecuentes de «existere» son los de aparecer, mostrarse, salir de.

(El ser y la esencia, Buenos Aires, 1951, p. 15)

Y esos son también los sentidos primarios que tiene la palabra *ser.* Es verdad que *ser* ha venido a tener ulteriormente un sentido más amplio, como también el *existir;* pero en un primer momento ambos vocablos parecen referirse tan sólo al hecho de que algo aparece o brota o es dado y permanece ahí. La clara conexión que todo esto tiene con los datos sensibles no hace sino resaltar el origen sensitivo de todas nuestras nociones; mientras que la ampliación que han tenido los significados del ser y del existir es prueba de que los conocimientos humanos no se quedan en la experiencia sensible, aunque se inicien en ella.

Y todavía una precisión terminológica a propósito de la palabra *existencia* *. Etimológicamente es el nombre abstracto del verbo existir, y significa propiamente el que algo se dé en la realidad a partir de un cierto origen. Esto justifica el que algunos hayan definido a la existencia como «aquello por lo que una cosa está fuera de sus causas y de la nada». Ciertos tomistas actuales se desazonan cuando otros utilizan como sinónimos *existentia* (existencia) y *esse* (ser), pues creen que con ello se debilita el auténtico sentido que el *esse*

tenía en el lenguaje de Santo Tomás. Pero no hay que disputar por los nombres. Lo importante es lo que hay detrás de ellos —las significaciones—, que es lo que hay que salvar. De hecho, concretándonos a nuestro idioma, el sentido sustantivo o de posición absoluta que tiene el ser resulta mejor expresado por la existencia (o el existir). En efecto, decir en castellano *yo soy o Dios es* en sentido de posición absoluta suena un tanto forzado; resulta mucho más adecuado decir *yo existo o Dios existe.* Por eso, bien pueden reservarse el sustantivo *existencia* y el verbo *existir* para designar de forma inequívoca el valor absoluto del ser (del *esse* en el lenguaje de Santo Tomás).

Y ahora veamos cómo describe Tomás de Aquino el ser en sentido absoluto o sustantivo. En diversos y muy conocidos textos le asigna los siguientes caracteres:

a) El ser es acto, pero no es determinación o forma. Toda forma es acto, pero no todo acto es forma o determinación. La determinación es un acto restricto, es tal o tal acto, pero no acto sin más, sin restricción alguna. El ser es acto sin más. Es acto, pero no determinación.

> *El ser es distinto esencialmente de aquello a lo que se agrega para estar determinado.*
>
> *(De Potentia,* q. 7, a. 2, ad 9)

> *El ser es la actualidad de todas las cosas, e incluso de las mismas formas.*
>
> (I, q. 4, a. 1, ad 3)

b) El ser es el acto de todos los actos o acto último. Toda actualidad que no sea la del ser, se comporta como potencia en orden al ser. Es el ser quien le confiere la última y definitiva actualidad.

> *Cualquier forma puede considerarse como dándose en la potencia de la materia, o en la virtualidad del agente, o también en el entendimiento; pero sólo se dará como existente en acto por el hecho de tener ser.*
>
> *(De Potentia,* q. 7, a. 2, ad 9)

c) El ser es la mayor de las perfecciones. Como el acto es siempre

superior a la potencia, y todo acto distinto del ser se comporta como potencia en orden a éste, es evidente que el ser es lo más perfecto de todo.

> *Esto que llamo ser es la actualidad de todos los actos y por lo mismo la perfección de todas las perfecciones.*
>
> {*De Potentia,* q. 7, a. 2, ad 9)

> *El mismo ser es lo más perfecto de todo, pues se compara a todo como acto.*
>
> (I, q. 4, a. 1, ad 3)

d) El ser es lo más íntimo a cada cosa. La relación en que se hallan la esencia y el ser es la de potencia y acto. En este sentido —y sólo en este— se debe decir que:

> *el ser no se compara a lo demás como el recipiente a lo recibido, sino más bien como lo recibido al recipiente.*
>
> (I, q. 4, a. 1, ad 3)

Pero esto no quiere decir que, hablando en sentido propio, la esencia sea sujeto del ser, como la materia es sujeto de la forma.

> *El ser es lo más íntimo a cada cosa.*
>
> (I, q. 8, a. 1)

> *Es más íntimo a cada cosa que aquello que lo determina.*
>
> (*In II Sent.,* dist. 1, a. 4)

De suerte que el ser, sin dejar de ser el último acto, es el sujeto más radical, es el subsistir mismo de cada cosa.

e) El ser es fijo y estable. El acto puede ser estático (acto primero, forma) y dinámico (acto segundo, acción y movimiento). Pues bien, así como no se puede identificar el ser con la forma, tampoco se puede identificar con la acción o con el movimiento.

El ser es algo fijo y quieto en el ente.

(Contra Gentes, I, cap. 20)

En realidad el ser contiene de una manera eminente lo que tiene de perfección la forma y lo que tiene de perfección la acción; supera las fronteras de lo estático y lo dinámico. El ser es el persistir mismo de cada cosa y del dinamismo de ella.

f) Al ser no se le puede agregar nada que le sea extraño. Las formas todas y todas las acciones derivadas de ellas son otras tantas restricciones del ser; también es una restricción la materia, que no puede existir sin alguna forma que la complete o determine. Pero todas esas restricciones se encuentran originariamente contenidas en el ser, que es el acto sin más, sin restricción alguna. Una forma cualquiera determina al ser y lo restringe, pero no como una añadidura extraña o exterior al ser.

Nada puede agregársele al ser que le sea extraño, como quiera que nada hay fuera de él, sino el no ente, que no puede ser ni forma ni materia.

(De Potentia, q. 7, a. 2, ad 9)

Y ahora digamos algo del ser en sentido *copulativo* o relativo. Este tipo de ser se identifica con el ser *mental,* o sea, el que adquieren las cosas al ser conocidas, el que corresponde a las cosas pensadas y en tanto que pensadas. Por eso puede atribuirse incluso a las cosas que no se dan en la realidad, como las negaciones y las privaciones, pues ellas son también objetos del pensamiento y materia de nuestros juicios.

El ser mental coincide con el ser real, que es el considerado hasta ahora, en que los dos son actos sin más, sin restricción alguna; los dos son actos, pero no determinaciones o formas. Sin embargo, las diferencias entre ellos son muy grandes. Veámoslas.

a) El ser mental es remitente, remite al ser real, apunta a él, tiende a él; por eso se le llama también ser *intencional.* En cambio, el ser real insiste y persiste en sí mismo.

b) El ser mental es inactivo e impasible; no actúa ni tampoco sufre cambio alguno. Por el contrario, el ser real es activo o, por lo menos, la condición indispensable de toda actividad.

> *El obrar y el cambiar corresponde a las cosas según el ser real por el que subsisten en sí mismas y no según el ser intencional por el que se dan en el entendimiento, pues no calienta el calor que está en el entendimiento, sino el que está en el fuego.*
>
> *(De Veritate,* q. 22, a. 12)

c) El ser mental es, en cierto modo, más amplio que el ser real. Desde luego todo lo que es real puede también ser pensado o ser objeto de un conocimiento intelectual. En cambio, no todo lo que es pensado puede darse en la realidad, como ocurre con las negaciones o las privaciones.

> *El ser inteligible [mental] no tiene un ámbito menor que el ser natural [real], sino acaso mayor; pues el entendimiento es naturalmente capaz de entender todo cuanto hay en la naturaleza y entiende incluso cosas que no tienen ser natural, como las negaciones y las privaciones.*
>
> *(Contra Gentes,* III, cap. 59)

d) Por último, el ser mental es objetivo, o sea, hace que algo sea objeto de conocimiento; en cambio, el ser real es subjetivo, es decir, hace que algo sea sujeto, sujeto de operaciones, sujeto activo. En este sentido se dice que *las acciones pertenecen a los sujetos.*

3.2.2. La esencia *

El otro elemento constitutivo del ente es la esencia. La palabra castellana *esencia* traduce 4a latina *essentia,* y esta última tiene un claro parentesco con el término *esse* (ser). A este parentesco alude Santo Tomás al escribir: *Se llama esencia (essentia) en cuanto que por ella y en ella el ente tiene ser (esse). (De ente et essentia,* cap. 1.)

La esencia puede tomarse en dos sentidos: uno lato, y entonces significa cualquier determinación, cualquier nota o conjunto de notas, y así se llama esencia tanto a la sustancia como a los accidentes, tanto a lo necesario como a lo contingente, tanto a lo universal como a lo particular. En este sentido la esencia

no se contrapone más que a la existencia, al hecho de existir. Pero hay otro sentido estricto de la esencia, y es el de *unidad primordial de cada cosa,* el núcleo básico, el meollo profundo sin el cual una cosa no podría ser. Así se contrapone a lo inesencial (a lo accidental y contingente), y también se contrapone a la existencia. La esencia, en sentido estricto, se da de una manera principal y más propia en la sustancia, pero también se da en los accidentes, aunque de manera derivada y menos propia. Los accidentes, en efecto, también tienen esencia, también tienen una determinación propia que diferencia a unos de otros y es constitutiva de cada uno. Pero indudablemente que la esencia de la sustancia es más esencia que la de los accidentes: aquélla precede a ésta, y ésta se fundamenta en aquélla. Por eso no se pueden definir los accidentes sin referencia a la sustancia. Pues bien, a este sentido estricto de la esencia es al que nos vamos a referir en lo que sigue.

Por lo demás, como el concepto de esencia es primario y básico, difícilmente se puede describir en sí mismo, y es preciso aclararlo por contraste o referencia con otros términos. Esto hace que la cuestión de la esencia pueda plantearse en varios planos:

a) por comparación con el entendimiento;
b) por relación a la existencia, y
c) por referencia a las operaciones.

a) En comparación con el entendimiento la esencia nos aparece como *quididad* (lo que responde a la pregunta *¿qué es esto?),* o como correlato real de la *definición* (aunque tal vez sería mejor decir que la definición es el correlato mental de la esencia). En efecto, el objeto del entendimiento humano es la esencia. El entendimiento no se detiene en la aprehensión de lo externo o de lo irrelevante, sino que cala en lo más hondo, en el núcleo fundamental de cada cosa.

Considerada la esencia en relación con el entendimiento, bien puede decirse que ella cumple el papel de dotar de inteligibilidad a cada ente, y por ello puede recibir el nombre de *quididad* y el de *razón objetiva,* de las cuales la *definición* es el correlato mental. Santo Tomás escribe:

> *Como aquello por lo que una cosa se constituye en su propio género y especie es lo que se*

expresa por la definición que nos dice qué es la cosa, por eso el nombre de esencia se ha cambiado por los filósofos en el nombre de quididad, y esto es también lo que Aristóteles llama «lo que era el ser» (to ti en einai).

(De ente et essentia, cap. 1)

b) Otro modo como puede ser esclarecida la esencia es por referencia a la existencia. Bajo este punto de vista la esencia no sólo nos aparece propiamente como *esencia* (aquello por lo cual y en lo cual el ente tiene ser o existir), sino también como *forma o determinación.* La existencia, en efecto, es un acto que no entraña determinación alguna, un acto no determinante sino meramente actualizante. En cambio, la esencia es lo que determina, lo que restringe, lo que limita a la existencia. Lo que la limita en el sentido de excluir otras posibles determinaciones, porque la determinación misma o la forma es perfección, un acto, aunque restricto, y por eso la forma se compara a la materia, es decir, a lo indeterminado, como lo perfecto se compara a lo imperfecto. Si en una realidad cupiesen juntas todas las determinaciones posibles, si se armonizasen en ella sin contradicción, de un modo eminente, esa realidad no sería limitada ni imperfecta, sino que sería la realidad más excelsa. De modo que si una forma o una determinación son limitantes es en tanto que excluyen, por cualquier suerte de incompatibilidad con ellas, las otras determinaciones o formas. En cambio, la existencia, que es acto sin más, sin determinación o restricción alguna, recibe de la esencia la determinación, y la limitación en su caso. El acto irrestricto de la existencia queda limitado por el acto restricto de la determinación.

En el lenguaje de Santo Tomás, la palabra *forma,* como nombre de la esencia, tiene también otro sentido. Escribe: *se llama forma en cuanto que por la forma se designa la certeza de cada cosa (De ente et essentia,* cap. 1). Esta palabra *certeza (certitudo)* está tomada del traductor latino de Avicena, que se sirve de ella para traducir la esencia, y es evidente que, en ese contexto, no debe entenderse en sentido gnoseológico, sino ontológico. Lo que se quiere significar con ella es algo así como la firmeza o la estabilidad de cada cosa. Y ciertamente que ese papel lo desempeña también la esencia, y lo hace además por referencia a la existencia. No teniendo de suyo la existencia determinación alguna, es precisamente la

esencia la que la determina y la fija, la que la estabiliza y afirma.

c) La esencia no es sólo la determinación de la existencia, su principio estabilizador, sino que es también el principio de las operaciones de cada cosa, el principio de su dinamismo. A esto hace referencia el término *naturaleza,* tomada en sentido amplio. Ya hemos examinado más atrás el sentido restringido que tiene esa palabra, según la famosa definición de Aristóteles. Pero ahora la tomamos en sentido amplio. Según Santo Tomás: *el nombre de naturaleza (natura) parece significar la esencia de la cosa en cuanto ordenada a su propia operación (De ente et essentia,* cap. 1). Aunque a veces, el mismo Santo Tomás toma ese término en sentido muy lato; por ejemplo, cuando escribe: *naturaleza se dice todo aquello que el entendimiento puede captar de cualquier modo (In II Sent.,* dist. 37, q. 1, a. 1), o también: *todo lo que se encuentra en las cosas se llama cierta naturaleza {De Veritate,* q. 22, a. 5). Sin embargo, el sentido más propio es el de esencia considerada como principio de las operaciones.

3.2.3. La esencia y la existencia en la constitución del ente

Después de aclaradas las nociones de esencia y existencia, debemos examinar el modo de su unión en la constitución del ente. ¿Qué tipo de unidad es la que se da aquí?

Se trata evidentemente de una unidad de composición o de constitución, pero los dos elementos que en ella entran no son dos cosas, sino dos principios constitutivos de una misma cosa; y se comportan entre sí como la potencia y el acto. La esencia, en efecto, es potencia en orden al acto de ser o existencia. Y no se trata aquí, como en otros casos de composición de potencia y acto, de la unión de algo determinable y algo determinante. Por el contrario, la esencia es lo determinado, o si se quiere, la determinación misma de cada cosa; mientras que el ser es lo puramente actualizante; un acto que es sólo acto, un acto sin restricción alguna, un acto que no es determinación de ningún tipo. Esto es precisamente lo que pone de relieve Santo Tomás, y constituye su gran avance sobre el pensamiento de Aristóteles.

Para éste el acto puede ser *primero,* que es la forma, y *segundo,* que es la operación; a los cuales hay que añadir el movimiento, que es acto imperfecto; mas Santo Tomás destaca que hay otro tipo de acto, que ni es forma, ni es operación: el acto de ser, el más perfecto de todos.

Como ya se ha indicado antes, algunos tomistas actuales ponen especial énfasis en distinguir el susodicho acto de ser *(actus essendi)* de lo que la escolástica posterior a Santo Tomás ha llamado existencia. La existencia sería sólo la cara externa, por así decirlo, del acto de ser, o el simple estado de la esencia real en cuanto contrapuesto a la esencia meramente posible. Pero la discusión está más en las palabras que en la realidad; porque todos están de acuerdo en que el ente no está compuesto de tres elementos: la esencia, el acto de ser y la existencia. Por eso el acto de ser puede llamarse existencia, siempre que se tenga en cuenta que es un acto (acto de ser o acto de existir), y no se confunda a la existencia con la esencia existente o con la esencia existiendo, pues esto en realidad sería el ente.

Por lo demás, esa composición de esencia y existencia en cada uno de los entes finitos (que son los entes propiamente dichos) es una composición real, es decir, independiente de nuestro pensamiento. Ya hemos dicho que no se trata de la composición de dos cosas distintas para formar una tercera cosa, sino de dos principios intrínsecos y constitutivos de una sola cosa; principios que, por supuesto, no son separables, ni pueden nunca darse el uno sin el otro. Mas con todo y con ello son realmente distintos; el uno no es el otro en la realidad, y con independencia de que los pensemos o no.

Podría añadirse aquí que el acto de ser en estado puro o subsistente, es decir, no recibido en ninguna esencia realmente distinta, es infinito, es Dios; pero todas las demás cosas, creadas por Dios, participan del acto de ser en mayor o menor medida, es decir, según la medida de la esencia que lo recibe. En esto consiste propiamente la creación, en que Dios, al mismo tiempo que da el ser (que es el efecto propio de Dios), produce aquello que recibe al ser, es decir, la esencia; y la produce de la nada, aunque

siempre como imitación de la esencia divina, pues todo el que obra produce un semejante a sí. La pluralidad real de los entes y su mutabilidad muestran que, además de los entes finitos o participados, compuestos de esencia y acto de ser, hay uno y sólo uno, que no es compuesto, ni finito, ni participado, sino acto de ser puro, ser infinito, subsistente en sí mismo, cuya esencia es precisamente ser (es decir, su esencia se identifica con su existencia), y que es causa de los demás entes y de su composición. En confirmación de todo ello citemos estos textos de Santo Tomás, entre otros muchos que se podría aducir al respecto:

> *El ser se predica esencialmente sólo de Dios, pues el ser divino es subsistente; en cambio, de cualquier criatura se predica por participación; pues- ninguna criatura es su ser (....). Pero siempre que algo se predica de otro por participación, es necesario que se dé allí algo aparte de aquello que se participa; y por eso en cualquier criatura es distinto la esencia que tiene el ser y el ser mismo de ella.*
>
> (*Quodlibeto II,* q. 2, a. 3)

> *Todo lo que procede del primer ser, como quiera que no es su ser, tiene el ser recibido en algo, por lo cual se restringe el mismo ser; y así en cualquier cosa creada la naturaleza de la cosa que participa del ser es distinta del ser participado.*
>
> (*De spiritualibus creaturis,* a 1)

3.3. Las propiedades del ente

Las propiedades del ente son de dos tipos: unas *lógicas,* que corresponden, no tanto al ente, cuanto a la noción que nosotros formamos de él; y otras *reales,* que pertenecen al ente mismo. Veamos unas y otras, comenzando por las propiedades lógicas.

3.3.1. Las propiedades lógicas del ente

Todas las nociones de nuestro entendimiento tienen dos propiedades lógicas, a saber, la universalidad y la predicabilidad. La universalidad es la unidad mental en la que se resuelve o a la que se deduce la multiplicidad de las cosas reales, y es un resultado de la abstracción; por su parte, la predicabilidad es la aptitud de las susodichas nociones para ser atribuidas a muchas cosas o individuos. Pues bien, tratándose de la noción de ente, que es la más amplia de todas, esas dos

propiedades lógicas tienen unas características peculiares, y reciben incluso nombres distintos. Así, a la universalidad de la noción de ente se le llama *trascendentalidad* *, y a su predicabilidad se le llama *analogía* *.

a) La **trascendentalidad** del ente. En un primer momento podemos describir la trascendentalidad como una universalidad de máxima amplitud, a diferencia de la propia de las nociones genéricas o específicas, que tienen una universalidad restringida o limitada. Precisamente trascendental viene de *trans* (más allá) y *scando* (escalar), y significa por ello lo que rebasa o supera los límites propios de cualquier género, incluidos los géneros supremos. Pues bien, ¿qué diferencia esencial existe entre la trascendentalidad de la noción de ente y la universalidad de las nociones genéricas? La siguiente: las nociones genéricas no contienen a sus divisiones o diferencias, es decir, a las determinaciones que las contraen a otros géneros inferiores o a las nociones específicas. En cambio, la noción trascendental tiene que contener todas las diferencias, aunque sea de una manera implícita. Por eso la unidad de la noción trascendental no puede ser perfecta, sino que tiene que ser imperfecta; o dicho de otra manera, la noción trascendental sólo puede mantener su unidad en la medida en que mantiene la confusión, es decir, la continencia sólo implícita de sus diferencias; en cuanto esa confusión se deshace, o sea, en cuanto se explicitan sus diferencias, la noción trascendental se fragmenta o multiplica en otras varias nociones. Y la razón de que las diferencias tengan que estar contenidas en acto, aunque de forma implícita o confusa, en la noción trascendental, es que cada una de las posibles diferencias está esencialmente constituida por la susodicha noción trascendental. Así, por ejemplo, lo sustancial y lo accidental, que son diferencias del ente, no pueden quedar fuera de él, pues son esencialmente ente, y si no lo fueran, serían nada. Por eso Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, dice que el ente (la noción de ente) no es un género, sino un trascendental.

> *El ente no puede ser un género (…). Pues ninguna diferencia participa del género, ya que el género se toma de la materia, mientras que la diferencia, de la forma (…). Y la forma no se incluye en acto en la materia, sino sólo en potencia. Igualmente la diferencia no pertenece a la naturaleza del género, sino que el género contiene a sus diferencias en*

potencia; y por eso la diferencia no participa del género, porque cuando digo «racional» significo algo «que tiene razón», y no entra en la noción de «racional» que sea «animal». En cambio, aquello de que se participa entra en la noción del participante. Pero no puede darse ninguna diferencia en cuya noción no entre el ente. De donde es manifiesto que el ente no puede tener diferencias como el género. Por ello el ente no es género, sino que es algo predicable analógicamente de todo. Y lo mismo hay que decir de los demás trascendentales.

(De natura generis, cap. 1)

Por esta misma razón hay que afirmar también que la abstracción con la que se logra la noción trascendental, no es una abstracción perfecta, que prescinda enteramente de las diferencias que dividen o contraen a la susodicha noción, sino que es una abstracción imperfecta, que sólo imperfectamente prescinde de dichas diferencias, pues en realidad las retiene, aunque de modo implícito y confuso.

b) La **analogía** del ente. La analogía en general es un modo de predicabilidad según la cual un cierto predicado se atribuye a distintos sujetos, parte en el mismo sentido, parte en sentidos distintos. Es por ello una predicabilidad intermedia entre la mera univocidad (el mismo predicado tomado siempre en el mismo sentido), y la pura equivocidad (el mismo predicado tomado cada vez en sentidos diferentes). Como dice Santo Tomás:

La predicación de algo respecto de diversos sujetos se puede hacer de varios modos: unas veces según una noción completamente la misma, y entonces se dice que se predica unívocamente, como animal, de caballo y de buey. Otras veces según nociones completamente diversas, y entonces se dice que se predica equívocamente, como perro, de una constelación y de un animal. Otras veces, por último, según nociones que son en parte diversas y en parte no diversas: diversas ciertamente en tanto que implican diversas relaciones, pero unas (o las mismas) en tanto que esas diversas relaciones se refieren a su vez a algo uno e idéntico, y entonces se dice que se predica analógicamente.

(In IV Met., lect. 1, n. 535)

En realidad, la analogía equivale a la semejanza, concretamente a la semejanza de los sentidos con que un predicado se atribuye a varios sujetos; porque la semejanza no es la completa igualdad (en ese caso el sentido sería siempre el

mismo, único); ni es tampoco la completa diversidad (en ese caso los sentidos serían completamente diferentes); sino que es lo que conviene en parte y en parte difiere. Predicar analógicamente es, pues, hacerlo en sentidos semejantes.

Pero la analogía es de varias clases, y fundamentalmente de dos: de atribución y de proporcionalidad, o sea, de semejanza absoluta o de formas, y de semejanza relativa o de relaciones. Oigamos a Santo Tomás:

> *La conveniencia según la proporción puede ser doble, y de aquí que hay dos comunidades de analogía. Hay, en efecto, cierta conveniencia entre cosas que tienen proporción entre sí, o porque tienen determinada distancia o alguna otra relación entre ellas, como el número dos con respecto al uno, porque es el doble de éste. Hay también una conveniencia de dos entre los cuales no hay proporción, sino más bien semejanza de dos proporciones entre sí, como el seis conviene con el cuatro, porque así como el seis es el doble de tres, el cuatro es el doble de dos. La primera de estas conveniencias es de proporción {atribución], y la segunda, de proporcionalidad.*
>
> (*De Veritate,* q. 2, a. 11)

Pues bien, por lo que se refiere al ente (o mejor, a la noción del mismo) el tipo de predicabilidad que le es propio es precisamente la analogía. La noción de ente se atribuye a los distintos entes de una manera analógica (o sea, ni unívocamente ni equívocamente), sino en sentidos semejantes, en parte idénticos y en parte diversos. Y esa analogía unas veces es de atribución y otras de proporcionalidad. Véanse algunos textos:

> *Parménides defiende proposiciones falsas^ pues afirma que lo que es, es decir, el ente, se dice de una sola manera, siendo así que se dice de varios modos; pues se dice, de un modo, de la sustancia, de otro modo, del accidente, y de éste también de varios modos, según los diversos géneros, y puede también tomarse al ente en cuanto es común a la sustancia y al accidente.*
>
> (*In I Physic,* lect. 6, n. 88)

> *El ente o lo que es se dice de muchas maneras. Pero adviértase que cuando algo se predica de muchas maneras respecto de cosas diversas, unas veces se hace según una noción completamente la misma, y entonces decimos que se predica unívocamente, como animal,*

de un caballo y de un buey; otras veces según nociones completamente diversas, y entonces decimos que se predica equívocamente, como perro, de una constelación y de un animal; y otras veces según nociones que en parte son diversas y en parte no diversas (...), y entonces decimos que se predica analógicamente (...). Y el ente, aunque se diga de muchas maneras, no se dice equívocamente, sino por respecto a algo uno [es decir, analógicamente].

(*In IV Met.,* lect. 1, nn. 535-536)

[En los análogos] el mismo nombre se predica de cosas diversas según una noción que en parte es la misma y en parte diversa. Diversa en cuanto a los diversos modos de relación. La misma en cuanto al término de la relación (...). Y por esto se llaman análogos porque están proporcionados a algo uno. Esto es lo que sucede con las múltiples significaciones del ente. Pues el ente se dice de manera absoluta de aquello que en sí tiene ser, es decir, la sustancia; y a las otras cosas se les llama entes porque son algo de la sustancia, como la pasión o el hábito, o algo semejante. Pues no se dice a la cualidad ente porque ella misma tenga ser, sino porque por ella la sustancia tiene una u otra disposición; y lo mismo de los demás accidentes.

(*In XI Met.,* lect. 3, n. 2.197)

3.3.2. Las propiedades reales del ente

Una de las aplicaciones más importantes de la doctrina de Santo Tomás sobre las nociones trascendentales, es la fijación y explicación de un cierto número de propiedades o atributos que acompañan al ente en cuanto tal, y que se conocen también con el nombre de propiedades trascendentales. Dichas propiedades son trascendentales en el mismo sentido en que lo es el ente, pero con las precisiones necesarias para cada una de ellas, como luego veremos. En cuanto al carácter de propiedades, se cumple con que se trate de nociones que añadan algo a la mera noción de ente y no se identifiquen, por consiguiente, con ella.

Es clásica la enumeración de los trascendentales que hace Santo Tomás en la cuestión primera *De Veritate* (a. 1). El ente, viene a decir allí, puede considerarse en sí mismo y en su relación a otro término. Si se considera en

sí mismo, todavía cabe de él, ya una consideración positiva, ya una negativa. El ente considerado en sí mismo de modo positivo da origen a la *cosa,* y considerado en sí mismo pero negativamente da lugar a la indivisión o la *unidad.* Si se considera en relación a otro término, puede ocurrir que se trate de una relación de discrepancia o de una relación de conveniencia. Tratándose de una relación de discrepancia todo ente se opone al no ente, a la nada, y el ente considerado como distinto del no ente origina el trascendental *algo.* En cuanto a la relación de conveniencia, ésta no podría establecerse si no es respecto de un ente que esté ordenado por naturaleza a convenir con todo ente, y tal es el ente espiritual, que está destinado a hacerse, en cierto modo, todas las cosas, por el conocimiento y el amor. De esta suerte, al considerar al ente en relación de conveniencia al entendimiento, surge la *verdad* *, y al considerarlo como conveniente al apetito, nace la *bondad* o el bien.

De estos cinco trascendentales enumerados por Santo Tomás en el citado pasaje, sólo los cuatro últimos son propiedades del ente, pues el término *cosa* viene a ser sinónimo del término *ente:* cosa es el ente mismo tomado como nombre sustantivo, y por eso no le añade nada.

Pues bien, si los términos que expresan las distintas propiedades trascendentales no son sinónimos entre sí ni con respecto al ente, es manifiesto que cada una de dichas propiedades añade algo peculiar a la mera noción de ente. Ahora bien, esto que añaden no puede ser algo real, sino de mera razón. En efecto, cualquier determinación real que se agregara al ente concretaría o contraería la amplitud trascendental de esté, dando origen así a uno de sus inferiores, como sustancia, cualidad, relación, etc., y así sería imposible obtener una propiedad trascendental. Lo único que puede añadirse al ente sin contraerlo es algo de razón, a saber, una negación o una relación puramente mental. Así, por ejemplo, la unidad añade al ente una negación de división, y la verdad, una relación de conveniencia al entendimiento. Mas, por otro lado, la propiedad trascendental no puede consistir en eso que añade al ente, es decir, la unidad no puede consistir en la mera negación de división, o la verdad, en la mera relación de

conveniencia al entendimiento; y ello por la sencilla razón de que lo que es real, como el ente, no puede ser sujeto de propiedades consistentes en algo de mera razón. En consecuencia, las propiedades trascendentales deben consistir en el ente mismo en cuanto es el fundamento de algo de razón que se le añade, al considerarlo de esta o de aquella otra manera. Así la unidad consiste esencialmente en el ente mismo, que es uno, en cuanto fundamento de la negación de división que se le añade al considerarlo en sí mismo de forma negativa. Y algo parecido hay que decir de las demás propiedades trascendentales.

Con esto queda también dicho que las propiedades trascendentales no son propiedades en el sentido estricto y riguroso de este término, porque no se distinguen realmente del sujeto de ellas, es decir, del ente, como se distingue, por ejemplo, la libertad humana, del hombre mismo, que es su sujeto. Además, la noción de una propiedad estrictamente dicha no contiene la noción de su sujeto, aunque la suponga, y en cambio la propiedad trascendental no sólo supone, sino que también contiene al ente, que es su sujeto. En resumen, las propiedades trascendentales no son sino explicitaciones o aclaraciones del ente, que se expresan en nociones distintas, pero que responden a una misma realidad. Cada una de estas nociones contiene al ente y le añade algo.

3.4. Cosa* y algo

La palabra castellana *cosa* proviene de la latina *causa,* pero no traduce el significado de ésta, sino el de la también latina *res.* Esta última deriva del verbo latino *reor,* que significa contar, calcular, y asimismo pensar o juzgar. El participio pasivo de *reor,* o sea, *ratus,* significa también ratificado, determinado y fijo.

Para esclarecer el nombre de *cosa* Santo Tomás se atiene a dicha etimología, y así distingue dos sentidos en la palabra *res:* uno que mira más al hecho de ser objeto del pensamiento (y así se llamará cosa a todo lo pensado, exista o no en la realidad); otro que atiende principalmente al hecho de darse como algo determinado y fijo (y así cosa será sinónimo de realidad

extramental). Oigamos sus mismas palabras:

> *El nombre de cosa (res) se refiere, ya al hecho de darse en la mente, en cuanto deriva del verbo pensar (reor), ya al hecho de darse fuera de la mente, en cuanto significa algo ratificado (ratus) y firme en la naturaleza.*
>
> *(In I Sent.,* dist. 25, q. 1, a. 4)

Esto en cuanto a su etimología; en cuanto al uso, el nombre de *cosa* tiene en Santo Tomás el significado de ente, pero con especial referencia a su esencia, o sea que la cosa designa principalmente a la esencia y secundariamente a la existencia, mientras que el ente designa *in recto* la existencia, e *in obliquo,* la esencia. Santo Tomás escribe a este respecto:

> *El nombre de cosa se distingue del de ente en que, como dice Avicena, el ente se toma del acto de ser, pero la cosa expresa la quididad o la esencia del ente.*
>
> *(De Veritate,* q. 1, a. 1)

Siendo esto así, es evidente que cosa tiene una amplitud universalísima o trascendental; se puede aplicar a todo, a lo corpóreo y a lo espiritual, a lo sustancial y a lo accidental, a lo real y a lo puramente lógico; pero sin duda con cierto orden o analogía, pues se dice antes de lo real que de lo puramente pensado, y antes de la sustancia que de los accidentes. En resumen, la palabra *ente* toma a éste principalmente como participio activo del verbo ser, y la palabra *cosa* toma al ente más bien como nombre sustantivo.

Por lo que se refiere al *algo,* y según la etimología que propone Santo Tomás, *aliquid* (algo) proviene de *aliud quid* (otro que, o distinto de).

> *La distinción de uno respecto de otro es lo que se expresa con el nombre de «algo», pues algo significa «otro que»; de donde así como el ente se dice uno en cuanto es indiviso en sí mismo, así se dice algo en cuanto está dividido o distinguido de los demás.*
>
> *{De Veritate,* q. 1, a. 1)

Pero esta distinción del ente respecto de *lo otro* puede entenderse de dos maneras: primera, distinción de un ente, de cada ente, respecto de los otros

entes, y segunda, distinción del ente en su totalidad o en general respecto de lo que no es ente, es decir, de la nada. Propiamente la propiedad trascendental *algo* sólo se da en este segundo supuesto, o por lo menos, sólo en este caso es una propiedad primaria, que no supone otra anterior, pues en el primer sentido haría referencia a la multiplicidad, que es posterior a la unidad, ya que la multiplicidad es una agregación de unidades.

Por lo demás, al entender el algo como lo opuesto a la nada, se está entendiendo también como lo que es *real.* Lo real, en efecto, se contrapone a lo meramente de razón, y por un lado la nada (en cuanto puede constituirse en término de una comparación o de una relación de oposición). es un ente de razón, y por otro lado, el ente de razón mismo es realmente nada, pues no es propiamente un ente, sino un no ente, bien que concebido a modo de ente. La oposición de real e irreal (o racional puro) es la misma oposición del ente y el no ente (en tanto que esta oposición es pensada).

3.5. La unidad *

Antes de pasar a hablar de la unidad, y después de haber esclarecido las nociones de cosa y de algo, conviene considerar aquí el orden de las propiedades trascendentales. Según Santo Tomás,

> *el orden entre estos términos trascendentales es el siguiente, si se les considera en sí mismos: que después del ente viene lo uno; después, lo verdadero, y después, lo bueno.*
>
> *(De Veritate,* q. 21, a. 3)

La razón de este orden es clara: la prioridad de lo absoluto sobre lo relativo, y la del entendimiento sobre la voluntad. El ente, en efecto, es algo absoluto; pero la verdad y el bien entrañan cierta relación. Por otra parte, el entendimiento, al que se refiere la verdad, es anterior a la voluntad, a la que se refiere el bien, pues nada es querido si antes no es conocido. Por todo ello:

> *el entendimiento aprehende ante todo al ente mismo; después aprehende que entiende al ente, y en tercer lugar apetece al ente; de donde lo primero es la noción de ente; segundo, la noción de verdadero, y tercero, la noción de bueno.*

(I, q. 16, a. 4, ad 2)

Pero esto no es todo. Falta por colocar en su lugar adecuado las propiedades trascendentales *uno* y *algo.* Ambas son anteriores a lo verdadero y a lo bueno, y, como es natural, posteriores al ente. Citemos una vez más a Santo Tomás:

> *Lo primero que el entendimiento concibe es el ente; lo segundo, la negación del ente; y lo tercero, apoyándose en esos dos términos, la noción de división (…). En cuarto lugar, surge la noción de uno, o sea, cuando se entiende que el ente es indiviso en sí mismo. Por último, se entiende la noción de multitud, o sea, cuando se entiende que un ente es distinto de otro, y que cada uno de ellos es indiviso en sí.*
>
> *(De Potentia,* q. 9, a. 8, ad 15)

La noción inmediatamente posterior a la de ente es la de no ente (es decir, la de negación), pero ésta no es propiedad trascendental alguna. Después viene la noción de división o separación o distinción entre el ente y el no ente. Y aquí se tiene ya la noción de *algo,* en cuanto esta propiedad expresa la separación del ente respecto de la nada. Después viene la noción de *uno,* que es indivisión o negación de división. Cada ente es indiviso en sí mismo; no está dividido o distinguido de sí mismo. Por último, viene la noción de multitud, que es agregación de unidades, y entraña, por consiguiente, ya la unidad de cada ente, ya la distinción de cualquier ente respecto de los demás. Por todo ello, si el *algo* expresa la división del ente respecto del no ente, es la primera propiedad trascendental, anterior incluso a la de *uno,* pero si expresa la distinción de un ente respecto de otro ente, entonces no es otra cosa que la multitud, y así es posterior a lo *uno.* Y ahora pasemos a hablar de la unidad.

La unidad, como ya se ha adelantado, no es otra cosa que la negación de división. No le añade al ente algo real, sino algo de razón, a modo de privación, pues todo ente, cada ente, está privado de la división en sí mismo y por lo tanto de la multitud, que es la agregación o conjunto de unidades. Santo Tomás demuestra así la unidad de todo ente:

Lo uno no añade al ente algo real, sino sólo la negación de división; pues lo uno no significa otra cosa que el ente indiviso. De aquí se sigue que lo uno tiene la misma amplitud que el ente. Pues todo ente o es simple o es compuesto. Si es simple, entonces es indiviso en acto, y, además, indivisible. Y si es compuesto no tiene ser mientras sus partes están separadas, sino sólo cuando, unidas, forman el compuesto. Por donde se ve claro que el ser de cada cosa consiste en su indivisión, y por eso cada ente pone el mismo empeño en conservar su ser que su unidad.

(**I**, q. 11, a. 1)

De aquí se desprende también que hay dos clases esencialmente distintas de unidad: la de simplicidad y la de composición. La primera es la correspondiente a aquellos entes que no tienen partes esenciales, sino que son simples en su esencia, y por ello no sólo son unos o indivisos, sino también indivisibles. La segunda es la que corresponde a aquellos otros entes que son esencialmente compuestos, pero que ciertamente son unos o indivisos en tanto que sus partes continúan unidas o no separadas. Es claro que la unidad de simplicidad es más perfecta que la de composición, y como la unidad acompaña al ser, también son más perfectos los entes simples que los compuestos: aquéllos son imperecederos e indestructibles, y éstos, en cambio, son perecederos y destructibles.

Por lo demás, la unidad se opone, tanto al no ser como a la multiplicidad. Al no ser, de manera absoluta, pues todo ente conserva su ser en la medida en que mantiene su unidad; y a la multitud, de manera relativa, pues cada ente no sólo se opone al no ente, sino también a los demás entes, de los que es distinto, y con los que forma la multitud.

3.6. El conocimiento

Para hablar de la verdad es preciso hablar antes del conocimiento, ya que el ente no se revela como verdadero si no es por comparación con el conocimiento en general y con el conocimiento intelectual en particular.

Según Tomás de Aquino, la diferencia entre los seres cognoscitivos y los que no lo son radica en esto:

en que los no cognoscitivos están constreñidos a la posesión de su sola forma, pero los cognoscitivos pueden poseer, además de la suya, la forma de otra cosa.

(I, q. 14, a. 1)

Y nótese que no dice Santo Tomás que el ser cognoscitivo puede poseer otra forma (pues cualquier ser mudable puede poseer otra forma, siempre que pierda la que tiene), sino que dice que puede poseer, además de la suya, la forma de otra cosa y precisamente en cuanto sigue siendo de otra cosa.

Ciertamente no es fácil determinar la naturaleza del conocimiento. Por una parte, nos aparece como cierta operación o actividad del cognoscente; más, por otro lado, el cognoscente tiene que plegarse a lo conocido, y en este sentido es pasivo frente a él, aparece determinado por él. Para compaginar este doble carácter que el conocimiento presenta se hace necesario distinguir en él como dos momentos o etapas: uno en el que el cognoscente es afectado o determinado por la cosa conocida, y otro en el que el cognoscente profiere la operación del conocimiento propiamente dicho, que es representativa y captadora de la cosa que previamente había afectado al cognoscente.

El primero de estos momentos, que es previo al conocimiento propiamente dicho, consiste en la recepción por parte del sujeto cognoscente y bajo el influjo (directo o indirecto) de la cosa que será después conocida, de una *especie o* semejanza de la susodicha cosa. Esta recepción no es, propiamente hablando, una pasión, pues la pasión en sentido estricto supone una pérdida y una ganancia: la corrupción de una cualidad y la generación de otra contraria a la primera; pero en la recepción de que hablamos no hay corrupción de cualidad alguna, sino sólo generación de una *especie,* que queda imprimida o *impresa* en el cognoscente. De esta suerte el cognoscente queda, por decirlo así, fecundado y dispuesto para proferir el acto del conocimiento propiamente tal.

El segundo momento es precisamente la propia operación cognoscitiva. Santo Tomás caracteriza dicha operación como una acción inmanente, es decir, no transitiva ni productiva de un efecto exterior, pues de suyo no se ordena más que a captar la cosa conocida, a reproducirla o representarla interiormente. Con ello se

ve claro que el sujeto adecuado del conocimiento no es el cognoscente sólo o aislado, sino el cognoscente previamente unido a la cosa que va a conocer, o mejor, fecundado por la *especie impresa* de dicha cosa.

De aquí también la tesis tomista de que la inmaterialidad es la raíz del conocimiento:

> *la inmaterialidad de una cosa es la razón de que sea cognoscitiva, y según el modo de la inmaterialidad así es el modo del conocimiento.*
>
> (I, q. 14, a. 1)

Y es que la materia *, como ya se vio más atrás, es el principio radical de la pasividad que afecta a los seres corpóreos; y, en cambio, el no comportarse como sujeto pasivo es requisito necesario para el cognoscente y para lo conocido en cuanto tales. Para lo conocido, en la misma medida en que es conocido, porque de ningún modo se presenta como sujeto (ni pasivo ni activo), sino precisamente como objeto. Y para el cognoscente en cuanto tal, porque el conocimiento propiamente dicho es una operación o actividad. Cierto que, en un primer momento el sujeto cognoscente se comporta de un modo receptivo; pero aparte de que se trata aquí de una etapa previa y no del conocimiento propiamente dicho, conviene insistir en que la recepción no es lo mismo que la pasión. El cognoscente se enriquece con la forma * de lo conocido, pero no pierde nada ni, por consiguiente, es pasivamente alterado cuando recibe esa forma. Además, lo propio de la materia, o del sujeto pasivo en cuanto tal, es subjetivar lo que recibe, esto es, hacerlo suyo, posesionarse de ello reteniéndolo en propiedad; pero lo propio del sujeto cognoscente es objetivar lo que le es dado, es decir, mantenerlo frente a él, sin hacerlo suyo, sino respetando su alteridad; poseyéndolo sí, pero no como propio, sino ajeno. Por ello, el conocimiento consiste en la posesión objetiva, no subjetiva, de una forma. O lo que es lo mismo: la posesión inmaterial de una forma. Por lo demás, el conocimiento en el hombre presenta dos niveles: el sensitivo y el intelectual. Veámoslos brevemente:

- En el nivel de la sensibilidad nos encontraremos con el grado inferior del conocimiento. Como todo conocimiento, también el sensitivo exige cierta inmaterialidad, cierta posesión no subjetiva, sino objetiva de una forma. Ahora bien, en el conocimiento sensitivo se reciben las formas sin la materia, pero conservando las condiciones de la materia. Esto se debe a que las facultades del conocimiento sensitivo están arraigadas en algún órgano corporal, y las condiciones de la materia que aquí se mencionan se reducen a la singularidad y al cambio. Esto quiere decir que, a diferencia del conocimiento intelectual, el sensitivo tiene por objeto realidades singulares y sujetas a mutación. Por el conocimiento sensitivo, en efecto, podemos discernir entre cosas que, siendo específicamente idénticas, se distinguen numéricamente, y esto, sin duda, sólo es posible en la medida en que se retienen esas condiciones de la materia o de la realidad corpórea. También en el conocimiento sensitivo tenemos la experiencia del cambio, que no tendríamos en el puro conocimiento intelectual.

  En el conocimiento sensitivo puede observarse un proceso ascendente que va desde la pura sensación externa a las aprehensiones y juicios de la sensibilidad interna, especialmente de la estimativa o la cogitativa; y en ese proceso se van integrando los distintos momentos del susodicho conocimiento. En primer lugar está el momento constituido por la recepción de las formas sensibles o de las llamadas *especies sensibles impresas.* A la recepción de las mismas están ordenados los sentidos externos y el sensorio común. Después viene el momento constituido por las operaciones de los otros sentidos internos: la imaginación, la memoria y la estimativa o la cogitativa. Estas facultades, recogiendo las *especies sensibles* recibidas, llevan a cabo sus propios actos, los cuales pueden extenderse a las cosas sensibles que no están actualmente presentes. Este hecho reclama la producción, por parte de dichas facultades, de una imagen interior o *especie sensible expresa,* donde, por decirlo así, queda visualizada o representada la cosa sensible ausente. La imaginación versa sobre las mismas formas sensibles recibidas en

los sentidos externos, aunque también tiene el poder de combinarlas de modos diversos a como se dan en la realidad. La memoria versa no tanto sobre las formas anteriormente aprehendidas, cuanto sobre los actos con que fueron aprehendidas, y por eso le es propio el conocimiento del tiempo o la localización en el pasado. Por último, la estimativa (en los animales) y la cogitativa (en el hombre) tienen a su cargo percibir ciertas relaciones que los sentidos externos no pueden aprehender; estas relaciones son, en unos casos, las de nocividad o conveniencia para el animal, de ciertos objetos sensibles (este es el papel de la estimativa), y en otros casos, las relaciones de semejanza entre distintos objetos, que fundan la ulterior aprehensión, por parte del entendimiento humano, de las naturalezas universales de las cosas corpóreas (esta es la función de la cogitativa). El conocimiento sensitivo culmina así en el punto mismo en que se inicia el conocimiento intelectual; pero las esferas de aquél y de éste quedan suficientemente definidas por la retención de las condiciones de la materia en el primero, y por la precisión o ausencia de tales condiciones materiales en el segundo.

- Viniendo ya al conocimiento intelectual hay que comenzar por decir que, según Santo Tomás, *intelligere* (entender) viene de *intus-legere* (leer en lo interior). Y esto es lo que hace, sin duda, el entendimiento: captar lo nuclear o esencial de cada cosa o asunto que se le presenta, discerniéndolo o separándolo del conjunto de aspectos o datos accesorios con los que se da involucrado. Por eso repite Tomás de Aquino que el objeto del entendimiento es la esencia, o sea, que la facultad de entender no se detiene ni satisface en la aprehensión de lo exterior o aparencial, sino que llega más allá, que cala más hondo, que toca o alcanza la raíz o el fundamento de esas apariencias externas; y esto se confirma con el hecho, por todos comprobado, de que cuando un hombre es más inteligente, más fácilmente y de modo más rápido llega al meollo o entraña de cualquier asunto, por complejo y abigarrado que se presente.

  Esto por lo que toca al objeto del entendimiento en cuanto tal; pero si nos

preguntamos en concreto por el objeto del entendimiento humano, hay que hacer todavía algunas precisiones. En primer lugar hay que distinguir entre el objeto propio o proporcionado y el objeto indirecto. El objeto propio de nuestro entendimiento está constituido por las esencias abstraídas de las cosas corpóreas. Como el entendimiento humano tiene que tomar sus datos de la sensibilidad, está, por así decirlo, vuelto hacia ella, y si llega al conocimiento de la esencia, es a través de las apariencias sensibles y en la medida en que éstas permiten acceder a la esencia.

También caen dentro del objeto propio del entendimiento humano las sucesivas depuraciones, por precisión de la materia y sus condiciones, que podemos llevar a cabo en dichas esencias corpóreas o a partir de ellas. La formación de nociones precisivamente inmateriales en virtud de la abstracción, incluso de tercer grado, no rebasa los límites del objeto propio de nuestro entendimiento. Lo que sí lo rebasa es el conocimiento de lo positivamente inmaterial, de lo espiritual propiamente dicho. Entramos entonces en el objeto indirecto del entendimiento humano, y lo que cae dentro de esa nueva área ya no se conoce por sí, sino por otro, y no positivamente, sino de modo negativo y analógico. Por eso podemos formar nociones positivas y propias de objetos muy abstractos, como sustancia, accidente, causa, efecto, cualidad, etc., e incluso la noción de esencia en general; pero todas las nociones que podamos formar de realidades espirituales serán siempre negativas e impropias, por referencia a las realidades corpóreas y a partir de ellas.

Según Santo Tomás, además del entendimiento *posible,* que es propiamente la facultad del conocimiento intelectual, se da en el hombre otro entendimiento, el llamado *agente,* que no conoce nada, pero que hace posible dicho conocimiento intelectual. El problema que la teoría del entendimiento agente viene a resolver es el del paso del conocimiento sensitivo al intelectual. Es un hecho innegable la íntima vinculación que estos dos conocimientos tienen en nosotros. Todo lo que hay de positivo y propio en el conocimiento intelectual humano está tomado en último término del conocimiento sensitivo. Al conocimiento sensitivo tenemos que volver una y otra vez en nuestra búsqueda de la verdad, porque tampoco

podemos pensar sin imágenes sensibles. Y esto no obstante, el conocimiento intelectual es distinto del sensitivo y va mucho más allá que él. ¿Cómo, pues, nos elevamos de uno a otro?

Como ya hemos visto, los objetos del conocimiento sensitivo conservan las condiciones de la materia, puesto que se trata de realidades singulares y sujetas a mutación. Pero los objetos del conocimiento intelectual prescinden de tales condiciones, pues son universales y necesarios. De aquí que mientras las cosas corpóreas son por sí mismas sensibles o captables directamente por los sentidos, no son, sin embargo, inteligibles de suyo, y tampoco son inteligibles en acto los contenidos del conocimiento sensitivo. Por eso, para que nuestro entendimiento pueda captar aquellas cosas corpóreas o para que pueda entrar en relación cognoscitiva con los contenidos sensibles que le sirven de intermediarios para conocer las susodichas cosas materiales, es necesario que lo que no es inteligible de suyo o en acto sea hecho en acto inteligible. Y esta es la tarea asignada al entendimiento agente. El entendimiento * agente tiene a su cargo el hacer inteligible en acto lo que sólo era inteligible en potencia; lo que equivale a depurar los contenidos sensibles, despojándolos de la materia y de las condiciones de la materia.

> *Las cosas materiales* —escribe Santo Tomás— *no son inteligibles, sino porque nosotros las hacemos inteligibles. Son inteligibles en potencia, pero las hacemos inteligibles en acto por la luz del entendimiento agente, como también los colores son hechos visibles en acto por la luz del sol.*
>
> *(De Veritate,* q. 2, a. 2)

El entendimiento posible, abierto por su propia naturaleza al conocimiento de cualquier inteligible, necesita, sin embargo, ser determinado a conocer en cada caso este inteligible o aquel otro. Esta previa determinación o fecundación que constituye una etapa previa al mismo conocimiento intelectual se reduce a la recepción de una *especie inteligible* de lo que se va a conocer. Pero si recibe esa especie es porque previamente no la tenía, y si no la tenía, no puede tampoco dársela a sí mismo. Quien se la da o la imprime en él es el entendimiento agente. Para ser más exactos

digamos que el hombre tiene en el ámbito del conocimiento intelectual dos facultades o dos entendimientos: uno activo o agente, y otro pasivo o posible. Así, el recibir las determinaciones inteligibles y el conocer mediante ellas, es función propia del entendimiento posible; pero el producir esas determinaciones y el imprimirlas en el entendimiento posible, es función correspondiente al entendimiento agente. Quien obra en todo caso es el hombre, pero éste se vale del entendimiento agente para hacer inteligibles las cosas sensibles, y se vale del entendimiento posible para captar o conocer intelectualmente esas cosas. Porque, como se habrá podido observar, el que a uno de estos entendimientos se le llame activo y al otro pasivo, no quiere decir que uno obre o sea instrumento de obrar, y el otro no, sino que, frente a las cosas materiales o a los contenidos sensibles, el uno, el agente, se comporta siempre de un modo activo, mientras que el otro, el posible, se comporta en un primer momento de un modo pasivo o cuasi pasivo, pues cumple la misión de recibir las especies inteligibles, aunque, en un segundo momento, se comporte ya activamente, en cuanto cumple la función de conocer, que es una cierta actividad u operación.

Por lo demás, la tarea de hacer inteligibles a las cosas sensibles, o si se quiere mejor, la de producir las especies inteligibles e imprimirlas en el entendimiento posible no es algo que lleve a cabo el solo entendimiento agente. Es^ tarea es obra conjunta del entendimiento agente y de las facultades y contenidos de la sensibilidad interna. El entendimiento agente interviene como causa principal, pero tiene también que contar con las facultades del conocimiento sensitivo interno como causas instrumentales, y con los contenidos de esa sensibilidad interna como materia o cuasi materia. El resultado de la acción conjunta de estas dos causas es la *especie inteligible,* impresa en el entendimiento posible; y por eso, la susodicha especie es, por una parte, representación o *semejanza* de las cosas sensibles, que es donde se inicia nuestro saber y, por otra parte, se trata de una especie *inteligible,* puesta al nivel del entendimiento, despojada de la materia y de sus condiciones.

Por lo demás, cuando el entendimiento posible conoce, en ese mismo acto de conocer, produce o forma otra especie inteligible, en este caso *expresa,* que Santo Tomás llama *verbo mental* o *concepto,* y que es lo inmediatamente entendido,

y a la vez aquello en lo cual y por lo cual entiende también las cosas o las esencias de las cosas.

3.7. La verdad *

Después de hablar del conocimiento, queda expedito el camino para hablar de la verdad. Porque ésta, en cuanto propiedad del ente, se constituye por su relación al conocimiento intelectual. Pero hay dos sentidos esencialmente diferentes de la verdad: la verdad de las cosas mismas (que lo es en sentido impropio y secundario) y la verdad del propio conocimiento intelectual (que lo es en sentido propio y primario). Santo Tomás escribe:

> *Así como el bien está en las cosas en cuanto éstas dicen orden al apetito, por lo cual la razón de bueno se deriva del objeto apetecido al apetito, que se llama bueno en cuanto es apetito del bien, así también, puesto que lo verdadero reside en el entendimiento en cuanto éste se conforma con el objeto conocido, es necesario que la razón de verdadero se derive del entendimiento al objeto que conoce, para así llamar también verdadera a la cosa conocida por el orden que dice al entendimiento (...). Por tanto, la verdad está principalmente en el entendimiento, y secundariamente en las cosas en cuanto se comparan con el entendimiento como con su principio.*
>
> (I, q. 16, a. 1)

Por lo demás, la verdad está más propiamente en el entendimiento que juzga que en el entendimiento que se limita a captar una esencia sin afirmar ni negar nada de ella. Oigamos nuevamente a Santo Tomás:

> *La verdad se define como conformidad entre el entendimiento y las cosas; y de aquí que conocer esta conformidad es conocer la verdad. Los sentidos no la conocen en modo alguno (...). El entendimiento, en cambio, puede conocer su conformidad con el objeto inteligible; pero no la percibe cuando conoce la esencia de las cosas, sino cuando juzga que la realidad es tal como la forma que él percibe, y entonces es cuando primeramente conoce y dice la verdad (...). En los sentidos, y en el entendimiento cuando conoce las esencias, puede estar la verdad como está en cualquier cosa verdadera, pero no como lo conocido en el que lo conoce, que es lo que entendemos por el nombre de verdadero, ya que la perfección del entendimiento es lo verdadero como conocido.*
>
> (I, q. 16, a. 2)

Veamos con un poco más de detenimiento esos dos sentidos de la verdad.

En primer lugar, la verdad de las cosas, que puede llamarse también verdad *óntica.* Esta verdad es la cosa misma, tomada en su integridad y en el conjunto de sus conexiones reales. Es la que define lapidariamente San Agustín diciendo: verdadero es aquello que es. En la verdad óntica entra la relación de dependencia respecto del entendimiento que produce la cosa verdadera, ya sea el entendimiento práctico humano, si se trata de una cosa artificial, ya sea del entendimiento creador divino, si se trata de una cosa natural o, en general, de cualquier cosa creada. Tales relaciones son reales, y por ello quedan del lado de la cosa. Mas como a la cosa no se le da el nombre de verdadera, sino en cuanto es el fundamento de la verdad del entendimiento, debe añadirse que hay en la cosa partes o principios que, al constituir un fundamento más próximo de dicha verdad del entendimiento, retienen más propiamente el nombre de verdad óntica. Así, la verdad óntica debe decirse principalmente de la forma, pues como escribe Santo Tomás:

> *la cosa existente fuera del alma imita por su forma el arte del entendimiento divino, y por su forma está ordenada a causar una verdadera aprehensión de sí misma en el entendimiento humano.*
>
> *(De Veritate,* q. 1, a. 8)

De todos modos, la verdad como propiedad del ente, no le añade a éste nada real, sino algo de mera razón, como es la relación al entendimiento que lo conoce y que manifiesta su verdad. Por eso, la verdad del ente no se identifica conceptualmente con el ente mismo, sino que le añade esta relación de mera razón: que es conocido, con verdad, por el entendimiento. A esta verdad como propiedad del ente se refiere Santo Tomás cuando escribe:

> *Así como el bien tiene razón de apetecible, lo verdadero la tiene de cognoscible. Pues bien, las cosas son tanto más cognoscibles cuanto más tienen de ser, y por eso dice Aristóteles que «el alma es en cierto modo todas las cosas». Si pues el bien se identifica con el ente, también se ha de identificar lo verdadero, con la diferencia de que el bien añade al ente la razón de apetecible, y lo verdadero, la comparación con el entendimiento.*
>
> (I, q. 16, a. 3)

Y pasemos ahora a la verdad del entendimiento, que puede ser *ontológica* y *lógica.* Esta verdad consiste esencialmente en una adecuación del entendimiento con la cosa; adecuación, es decir, acercamiento mayor o menor a la conformidad (la misma forma), en donde uno de los dos términos (el independiente o absoluto) es la cosa misma extramental, la realidad cuya existencia es independiente de que se la conozca o no, y aún más concretamente, la forma o esencia de esa realidad; y el otro término (el dependiente y relativo) es el entendimiento, tomado primeramente como facultad que recibe la *especie inteligible* de la cosa y se pliega a ella o es de alguna manera informado por ella; pero ulteriormente se trata del entendimiento tomado como *lo entendido,* como el «verbo mental», que puede ser simple (la noción', en el acto de la simple aprehensión) o complejo (el enunciado, en el acto del juicio afirmativo o negativo).

La verdad *ontológica* es la susodicha adecuación cuando el entendimiento es tomado como facultad (en el momento de la recepción de la especie inteligible), o incluso como verbo mental simple, pues en estos dos casos la verdad está en el entendimiento de una manera puramente material (el entendimiento la tiene, pero no la conoce), y se llama ontológica porque, aunque es una verdad que corresponde al *logos,* es decir, al entendimiento, está en él al modo como la verdad óntica está en las cosas, es decir, como si el entendimiento fuera una cosa. En cambio, la verdad *lógica* es la adecuación de lo que el entendimiento entiende de una cosa con la cosa misma; adecuación consciente o conocida, y que se da solamente en el juicio o en el acto de la afirmación o la negación. Esta verdad se llama lógica con toda razón, porque es la propia o exclusiva del logos, o sea, del entendimiento como tal y en la medida que realiza su peculiar oficio de conocer o de entender. Pero detengámonos un poco más en la verdad ontológica y en la lógica.

En los dos casos la verdad se define muy propiamente como la adecuación del entendimiento con la cosa. En un primer momento esa adecuación no es más que la unión de la cosa conocida y el entendimiento que la conoce. Esta unión se verifica mediante la forma o *especie* de la cosa, recibida o *impresa* en

el entendimiento. Se trata de la etapa inmediatamente previa al conocimiento intelectual. Los términos que aquí se unen inmediatamente son: el entendimiento tomado como facultad, por un lado, y la *especie inteligible impresa* por otro, aunque a través de esa *especie* el entendimiento se una de alguna manera con lo que ella representa, es decir, con la cosa misma. Por eso, ya se realiza aquí la definición de la verdad como adecuación del entendimiento y la cosa. Sin embargo, esa verdad o esa adecuación, si bien es tenida por el entendimiento, no es conocida por él. Y lo mismo hay que decir de la verdad de la simple aprehensión. Aquí ya no se trata de una etapa previa, sino de un acto explícito de conocimiento intelectual. Además, los términos que ahora se adecúan son, por una parte, la cosa misma, y por otra, la *especie expresa* o el *verbo mental simple* en el que termina el acto de la simple aprehensión. De modo que el «entendimiento» no hay que tomarlo aquí como facultad, ni tampoco como acto de entender, sino precisamente como *lo entendido;* hay adecuación entre la cosa misma y lo entendido de ella, entre la forma que existe en la realidad y la forma que se da en el entendimiento de un modo objetivo, es decir, a modo de objeto. Pero tampoco en el acto de la simple aprehensión se conoce la verdad; se la tiene, sí, pero no se la conoce; lo mismo que sucede en el caso anterior.

Por eso se dice que la verdad no se encuentra, propiamente hablando, más que en el juicio, porque sólo en el juicio es donde se conoce la verdad. En efecto, en el enunciado, en el que termina el juicio, hay siempre dos términos: el sujeto y el predicado; y el sujeto supone por la cosa (o está en lugar de ella), mientras que el predicado supone por lo que el entendimiento conoce de la cosa. En el enunciado es esencial la comparación de sus dos términos, bien sea para afirmar su unión, bien sea para establecer su separación. Pero no podría llevarse a cabo esta unión o esta separación si los dos términos fueran tomados como meras nociones. Queda, pues, que si se unen tales nociones sea con vistas a la realidad, o sea, que suponiendo a la realidad representada en el sujeto, se afirma de ella, o se niega, el contenido del predicado, es decir, lo que el entendimiento ha conocido de la realidad. Así, la comparación de las dos nociones —sujeto y predicado— se convierte sin más en la comparación de la

cosa y el entendimiento, tomando aquí el *entendimiento* en el sentido de *lo entendido,* lo que entendimiento entiende de la cosa. Y así es como en todo juicio se conoce la verdad, ya sea de manera explícita, ya sea al menos de manera implícita.

Estos tres sentidos de la verdad: óntica, ontológica y lógica, están indicados y resumidos por Santo Tomás en el siguiente texto:

> *Así, pues, la primera comparación del ente respecto del entendimiento es que el ente se corresponda con el entendimiento, correspondencia ésta a la que se llama adecuación de la cosa y el entendimiento, y en la que se cumple formalmente la razón de verdadero. Porque esto es lo que lo verdadero añade al ente, la conformidad o la adecuación de la cosa y el entendimiento, a la cual conformidad, como hemos dicho, sigue el conocimiento de la cosa. Y así la entidad de la cosa precede a la razón de verdad, mientras que el conocimiento es un efecto de la verdad. Con arreglo a esto, pues, la verdad y lo verdadero se pueden definir de tres maneras. Primera, atendiendo a aquello que precede a la razón de verdad y en lo que se funda lo verdadero {verdad óntica']; y así la define San Agustín diciendo «verdadero es aquello que es» (...). Segunda, atendiendo a aquello que realiza formalmente la razón de verdadero [verdad ontológica]; y así dice Isaac Israelí que «la verdad es la adecuación de la cosa y el entendimiento» (...). Tercera, atendiendo al efecto consiguiente [verdad lógica]; y así la define San Hilario cuando dice «verdadero es lo que manifiesta y declara el ser».*
>
> {*De Veritate,* q. 1, a. 1)

3.8. El bien

Y vamos con la última de las propiedades del ente, a saber, la bondad o el bien. Según Santo Tomás, lo que la noción de bien añade a la de ente es la apetibilidad o el carácter de apetecible, lo cual indudablemente hace referencia al apetito.

Pero hay que aclarar que el apetito se toma aquí en el sentido más universal, como cualquier tendencia o inclinación. La inclinación se da, por supuesto, en los seres que tienen conocimiento y es determinada por dicho conocimiento, y este tipo de inclinación se llama apetito *elícito.*

Cuando el conocimiento que da origen a dicha inclinación es de índole intelectual, el apetito en cuestión es el apetito *intelectual,* o sea, la voluntad, pero cuando el conocimiento que origina la inclinación es de índole sensitiva, entonces el apetito correspondiente es el *sensitivo,* que a su vez se divide en *concupiscible* e *irascible.* Sin embargo, existe también la inclinación o el apetito *natural,* que es propio de los seres que carecen de conocimiento. Así, en todo ente, por virtud de su propia naturaleza, está inclinado o tiende o apetece lo que le es adecuado o conveniente o es perfectivo de él de algún modo, y el término de esa universal apetición es lo apetecible, o sea, el bien. Por eso, Tomás de Aquino repite la famosa definición de Aristóteles del bien: *bueno es lo que todas las cosas apetecen (Ética a Nicómaco,* I, 1; Bk 1.094 a 3).

Conviene hacer notar que así como la verdad se constituye por referencia al conocimiento, y más en concreto, el conocimiento intelectual, el bien se constituye por referencia al apetito en general y no sólo por relación al apetito intelectual, o sea, a la voluntad. Por ello, para aclarar la noción del bien no se requiere una previa exposición de la voluntad y de sus actos, exposición que dejaremos para otro lugar, concretamente para cuando tratemos del orden moral.

Pues bien, si es verdad que lo bueno se presenta ante todo como lo apetecible, no es esto, sin embargo, lo que hay en él de más radical. Porque algo es apetecible en la medida en que es perfectivo de aquello que lo apetece; y si es perfectivo, es porque posee alguna perfección, pues sólo lo que es perfecto en algún orden, lo que tiene alguna perfección, puede comunicar dicha perfección, puede perfeccionar a otro. Por tanto, lo apetecible tiene que ser de alguna manera perfecto. Pero ser perfecto equivale a ser actual, pues acto es sinónimo de perfección, así como potencia (pasiva) es sinónimo de imperfección. De lo que se deduce ulteriormente que el ser, que es acto y acto de todos los actos, entraña necesariamente apetibilidad y bien. Por ello todo ente, en cuanto es ente (o sea, en cuanto es algo que tiene ser) es bueno. Oigamos a este respecto lo que dice

Santo Tomás:

Como la razón de bien consiste en que algo es perfectivo de otro por modo de fin, todo aquello en lo que se encuentra la razón de fin tiene también razón de bien. Pero a la razón de fin pertenecen dos cosas, a saber, que sea apetecido o deseado por aquellos que todavía no han alcanzado el bien, y que sea amado y objeto de deleite para aquellos que ya lo han alcanzado (...). Pues bien, estas dos cosas competen al mismo ser. Pues aquello que todavía no participa del ser tiende al ser con cierto apetito natural, y así la materia apetece la forma (:..). Pero todo aquello que ya tiene ser ama naturalmente su propio ser y lo conserva con toda su fuerza (...). Por tanto el mismo ser tiene razón de bien. Y así como es imposible que se dé algún ente que no tenga ser, así es necesario que todo ente sea bueno por el mero hecho de tener ser; aunque en algunos entes se añadan otras muchas razones de bondad, además del ser por el que subsisten.

(*De Veritate*, q. 21, a. 2)

Y comparando el bien con la verdad escribe lo siguiente:

En todo ente pueden considerarse, ya la misma razón de especie [la esencia], ya el ser mismo \la existencia] por el que algo subsiste en aquella especie; y así un ente puede ser perfectivo de dos maneras: Primero, según la razón de especie solamente; y de este modo el ente perfecciona al entendimiento, pues éste se perfecciona por la razón de ente [la esencia]. El ente, en efecto, no está en el entendimiento según su ser natural [su existencia real]; y este modo de perfeccionar es el que añade la verdad al ente. Como dice Aristóteles, la verdad está en la mente. Un ente cualquiera en tanto se dice verdadero en cuanto está conforme o puede estarlo con el entendimiento; y por eso todos los que definen rectamente a la verdad incluyen al entendimiento en su definición. En segundo lugar, un ente es perfectivo de otro según la razón de especie [la esencia], sino también según el ser que tiene en la realidad [la existencia], y de esta manera es perfectivo el bien. Como dice Aristóteles el bien está en las cosas. Pero en cuanto un ente es perfectivo y conservador de otro según su ser, tiene razón de fin respecto de aquello que es perfeccionado por él, y por eso todos los que definen rectamente al bien ponen en su definición algo perteneciente a la razón de fin.

(*De Veritate*, q. 21, a. 1)

Y por lo que hace a la división del bien, véase este otro texto de Santo Tomás:

Parece que esta división [del bien en honesto, útil y deleitable] es propiamente del bien humano; pero si se considera la razón de bien desde un punto de vista más amplio, hallamos que conviene con propiedad al bien en cuanto bien. El bien es algo apetecible en donde termina el movimiento del apetito, y esta terminación del movimiento se puede considerar por comparación con el movimiento del cuerpo físico. El movimiento del cuerpo físico termina definitivamente en el último límite, pero de alguna manera termina también en los puntos intermedios por los que se va al último, y a éstos se les llama también término, por cuanto lo son de alguna parte del movimiento. El último término tiene, a su vez, dos aspectos, pues de un lado es lo que se intentaba alcanzar (...), y de otro es el descanso en la posesión de lo conseguido. Pues, de modo análogo, lo que es apetecido como término parcial del movimiento apetitivo, por cuanto es medio para conseguir algo ulterior, se llama «útil»; lo que en realidad se desea por sí mismo, y por ello es meta y límite último del movimiento apetitivo, se llama «honesto», ya que por honesto entendemos lo que es apetecible por sí mismo; por último, lo que aquieta el movimiento del deseo, por cuanto ya tiene lo que deseaba, se llama «deleite».

(I, q. 5, a. 6)

O sea, que el bien se divide en fin y medios. Los medios tienen una bondad derivada y menos propia, pues en tanto son apetecidos en cuanto llevan al fin; o sea, no son apetecidos por ellos mismos, sino por orden al fin. Por eso constituyen el llamado *bien útil.* En cambio, el fin es apetecido por sí mismo, y es por lo tanto un bien absoluto; no un bien relativo. Pero hay que considerar además que el fin se puede tomar de dos maneras: como la cosa misma que es fin (fin objetivo), y como la posesión y consiguiente descanso respecto del fin poseído (fin subjetivo). Lo primero es el fin sin más y se llama *bien honesto;* lo segundo es el fin poseído y se llama *bien deleitable.* Al tratar más adelante del orden moral debemos volver sobre esta división del bien.

3.9. La división del ente * en potencia * y acto *

La división fundamental del ente es en potencia y acto, en el sentido preciso de que todo cuanto existe, o bien es acto puro, que es Dios, o bien está compuesto de potencia y acto como de principios intrínsecos y constitutivos. Por lo demás, el

acto es anterior a la potencia, tanto en el orden de la naturaleza, como en el orden del conocimiento, aunque la potencia sea en algunos casos anterior al acto, concretamente en el orden temporal de la generación. Por eso comenzaremos por considerar al acto y sus clases, y luego pasaremos a considerar a la potencia y a las suyas.

La noción generalísima de acto es el fruto de sucesivas abstracciones, que comienzan a partir de uno de los datos sensibles más obvios: el movimiento o cambio de las cosas. Como escribe Santo Tomás:

> *El nombre de acto, que se aplica para significar la «entelequia» y la perfección, es decir, la forma y otras nociones semejantes, como son las operaciones, proviene primeramente del movimiento en cuanto al origen de la palabra. Pues como los nombres son los signos de los conceptos del entendimiento, la imposición de los nombres se hace con arreglo a lo que primero entendemos, aunque esto sea posterior en la naturaleza. Pero entre todos los actos, el movimiento, que percibimos sensiblemente, es el más inmediatamente conocido por nosotros y el que primero se nos muestra. Por eso el nombre de acto fue asignado en primer lugar al movimiento, y a partir de él se aplicó a los otros actos.*
>
> (*In IX Met.,* lect. 3, n. 1.805)

El movimiento o cambio es ciertamente un acto, aunque imperfecto o incompleto, y es además el acto más patente, como dado de inmediato en las cosas sensibles que nos rodean. Pero ese acto que es el movimiento nos remite a otros actos. En efecto, todo movimiento tiene un origen y un término. El origen del movimiento, por su parte, es doble, pues hay un origen pasivo o material y también un origen activo o eficiente. En cuanto al término, el movimiento apunta a una cierta perfección que trata de alcanzarse, que es la forma o el fin. Por eso, como ya señalara Aristóteles, en todo movimiento hay un motor (principio activo), un móvil (principio pasivo) y una meta (término o fin) (cf. *Física,* V, 1; Bk 224 b 6-7). Pues bien, el término del movimiento es también un cierto acto, un acto completo no acabado, pues no es otra cosa que la consumación del acto incompleto en el que el movimiento consiste; y por eso, a la forma y al fin (que

son el término del movimiento) se les aplica también, con toda razón, el nombre de acto. Por otro lado, el origen activo del movimiento (aunque no ciertamente el origen pasivo) es también un acto, pues toda la actualidad del movimiento y del término del mismo tiene que encontrarse contenida de alguna manera en su causa, y por eso también se llama acto a la operación y al principio de la operación, es decir, al agente. De donde la palabra acto, si bien tomada del movimiento, se extiende luego a significar al agente, a la operación, a la forma y al fin. De suerte que la primera significación del acto sería el movimiento, y de aquí se aplicaría a la causa del movimiento, o sea, a la operación, y últimamente al término del movimiento, que es la forma. Por su parte, la forma puede considerarse, ya como fin del movimiento y de la operación, ya como principio de ambos, pues ciertamente lo que ha alcanzado alguna actualidad o forma puede a su vez comunicar a otros esa actualidad suya, constituyéndose en principio de una nueva operación y un nuevo movimiento.

Pero no se agotan aquí las posibles significaciones del acto. Todas las actualidades examinadas hasta aquí (el movimiento, la operación, la forma) están suponiendo otra actualidad más profunda, la del ser o existir, del que ya hemos hablado más atrás. Porque ninguno de esos otros actos serían verdaderamente actual si no existiera, y así todos esos actos se comportan respecto del existir como lo posible a lo actual. Pues bien, para llegar a este tipo más radical de actualidad, que es el existir, es preciso considerar no un movimiento o cambio particular, sino la producción de la totalidad de los entes a partir de la nada absoluta en virtud de la causa primera: es preciso considerar la creación. Sólo entonces se alcanza el ser como actualidad de todos los actos o como acto último y pleno.

El movimiento, como ya hemos visto en otro lugar, es un acto imperfecto o incompleto. Según la famosa definición de Aristóteles es «el acto del ente en potencia en cuanto está en potencia», o también «el acto imperfecto de un ente imperfecto». Por su parte, la operación es un acto que procede de un acto. Puede tratarse de una operación transitiva o de una operación inmanente, y en el primer caso tendrá un término fuera del agente, mientras que en el segundo

descansará en el propio agente como perfección suya; pero en todo caso se trata siempre de un acto que procede de otro acto. Pues bien, y con esto pasamos a la forma, ese otro acto del que procede la operación es precisamente la forma, pues obrar no es otra cosa que comunicar o difundir la forma del agente en la medida en que sea posible. La forma es la actualidad que se expande en actividad, es el acto que lleva a otro acto. Por último, el ser (en el sentido de ser real) es el acto absoluto y pleno (aunque pueda darse limitado), es *el acto del ente en cuanto ente.* Con esta somera descripción de cada uno de los tipos fundamentales del acto, podemos pasar a compararlos entre sí.

El movimiento y la operación son actos dinámicos. El movimiento es claramente procesual, y lo mismo la operación transitiva. La operación inmanente no entraña de suyo ningún proceso, pero conserva el carácter dinámico. En cambio, la forma y el ser son actos estáticos, pues así como la forma coloca y estabiliza a cada ente en su propia naturaleza, así también el ser lo pone y establece fuera de sus causas en estado de última actualidad; el ser es algo fijo y quieto en las cosas.

Dentro del orden dinámico, el movimiento se distingue de la operación. Esta distinción es muy clara respecto de la operación inmanente, pero también se da respecto de la transitiva. El movimiento, en efecto, es un acto imperfecto que afecta a un sujeto imperfecto; pero la operación inmanente es un acto perfecto, es decir, dado de una vez y no por partes, que además afecta a un sujeto perfecto, es decir, que está en acto respecto de su propia operación, ya que el agente en cuanto tal es el principio y el fin de la operación inmanente. En cuanto a la operación transitiva, como pasa del agente al paciente, no puede decirse que tenga un sujeto perfecto o en acto en todo momento, pues cuando está en el paciente tiene un sujeto imperfecto o en potencia. Así, en cuanto mira al agente y está en él, la operación transitiva es un acto que procede de un acto, es el acto de un ente en acto; pero en cuanto mira al paciente y en él descansa, es el acto de un ente en potencia: la operación transitiva, en el paciente, se identifica con el movimiento.

Pasando ahora al orden estático, también, dentro de él, se distinguen la forma

y el ser. Esta distinción es la que hay entre la determinación y la mera actualidad. Por supuesto que la determinación también es acto, pero lo es con una cierta restricción; es un acto determinante, y por eso concreta o canaliza la actualidad en una zona o dirección. En cambio, la mera actualidad no tiene restricción alguna; es un acto puramente actualizante, y así pone o establece a cada cosa en el acto sin más.

Por otro lado, si comparamos el orden estático con el dinámico, tenemos que la forma es el principio y el fin del movimiento, pero no puede ser movimiento, se opone irreductiblemente a él. Lo mismo cabe decir de la forma en relación con la operación transitiva, pues en la misma medida en que ésta se identifica con el movimiento hay también una oposición irreductible entre la forma y la operación. En cambio, respecto de la operación inmanente la cosa varía. La operación inmanente es una forma accidental (en el orden creado, se entiende), es una cualidad. La irreductibilidad se encuentra aquí (nuevamente nos referimos al orden creado) entre la forma sustancial y la operación inmanente, pues ésta siempre pertenece al orden accidental. En cuanto al ser, éste es irreductible al movimiento, a la operación (sea transitiva, sea inmanente) y a la forma. Pero esta irreductibilidad no quiere decir exclusión o separación, pues el ser tiene que estar presente en todo acto para darle precisamente la actualidad. Sin ser no hay movimiento, ni operación ni forma. Pero el ser es irreductible al movimiento, porque éste es acto imperfecto de lo imperfecto, y aquél es acto perfecto de lo que es perfecto al menos relativamente; además, *el movimiento es un cierto flujo del motor al móvil, mientras que el ser es algo fijo y quieto en el ente (Contra Gentes,* I, 20). También es irreductible a la operación, tanto transitiva como inmanente.

> *Respecto de la primera operación [la inmanente[1]] entraña en su razón formal cierta infinitud, bien absoluta, bien relativa. Infinitud absoluta, como el entender, cuyo objeto es la verdad, o el querer, cuyo objeto es el bien, objetos ambos tan extensos como el ente; y así el entender y el querer, de suyo, se extienden a todo, y los dos reciben del objeto la especificación. La infinitud relativa se encuentra en el sentir, que se extiende a todo lo sensible, como la vista a todo lo visible. Pero el ser de cualquier criatura no es infinito, sino que está constreñido a un determinado género y especie.*
>
> (I, q. 54, a. 2)

Finalmente el ser es irreductible a la forma, pues el ser es acto último no actualizado por otro acto, mientras que la forma es un acto que está en potencia de otro acto ulterior. Es decir, que así como la forma admite nueva actualidad, a saber, la que en cada caso le da el ser, el ser mismo no admite ni pide actualidad alguna ulterior. Además, la forma específica a cada ente, es decir, lo determina y concreta a un cierto tipo de ser> y en cambio, el ser no hace más que actualizar a los entes, sin especificarlos, ni concretarlos, ni distinguirlos.

En correspondencia con estos distintos tipos de acto se encuentran otros tantos tipos de potencia. Veámoslos comenzando por el movimiento. Y como el movimiento es de dos clases fundamentales: el sucesivo y el instantáneo, comencemos por el sucesivo.

El movimiento sucesivo comporta tres relaciones, de las cuales sólo dos son propiamente de potencia y acto. La primera, con el sujeto que se mueve, es decir, con el paciente; la segunda, con la forma en cuanto término del movimiento, y la tercera, con la forma en cuanto principio del movimiento a través de la acción. Esta última no es propiamente de potencia y acto, sino de originado y origen. Por eso hay que limitarse a las dos primeras. La relación del movimiento sucesivo con el paciente es de acto a potencia, pues el movimiento es el acto del ente en potencia precisamente en cuanto está en potencia. Pero la relación del movimiento sucesivo con la forma en cuanto término del mismo es de potencia a acto, pues el movimiento es un acto incompleto, y la forma es un acto completo.

Por su parte, el movimiento instantáneo sólo comporta una relación de acto y potencia, y es la del movimiento con el paciente, el movimiento como acto y el paciente como potencia. La relación con la forma como término del movimiento será a lo sumo conceptual, porque en este movimiento el hacerse mismo (el movimiento) se identifica con el quedar hecho (la forma).

Veamos ahora la acción transitiva. Esta tiene múltiples relaciones. Por un lado se relaciona con el agente con una relación de originado a origen, y también con el paciente con una relación de origen a originado. Asimismo, entraña relaciones de potencia y acto. En efecto, en cuanto la acción es considerada en el agente, como accidente suyo que es, guarda con él una relación de acto a potencia, pues todo

accidente es acto y toda sustancia es potencia en orden a sus accidentes. Pero en cuanto la acción se considera en el paciente, se identifica con el movimiento, y así dice relación de acto a potencia con respecto al paciente, y de potencia a acto con respecto al término del movimiento, es decir, a la forma.

Vayamos ahora a la acción inmanente. La acción inmanente guarda con el agente una relación de originado a origen, y esta es la que propiamente le compete. Sin embargo, la operación es un accidente del agente y así debe guardar con él una relación de acto a potencia. Como esta acción no pasa a un paciente produciendo un efecto exterior, no se dan por este lado nuevas relaciones.

Ahora bien, respecto de cualquier tipo de acción, sea transitiva a inmanente, hay que hablar también de una potencia activa, pues ninguna sustancia creada es inmediatamente operativa, o sea, que no es inmediatamente agente, sino que lo es por medio de ciertas potencias operativas, que se distinguen realmente de dicha sustancia. Santo Tomás escribe a este respecto:

> *Ni en el ángel ni en ninguna otra criatura la facultad o potencia operativa se identifica con su esencia. Lo que puede manifestarse del modo siguiente. Como toda potencia se refiere a su acto, es necesario que según sea la diversidad de los actos así sea también la diversidad de las potencias, y por eso se dice que el acto propio corresponde a la potencia propia. Ahora bien, en todo ser creado la esencia difiere de la existencia^ y se compara a ésta como la potencia al acto. Por su parte, el acto al cual se compara la potencia operativa es la operación. Además, en el ángel no es lo mismo el entender que el existir; ni ninguna otra operación, tanto en el ángel como en cualquier creatura. Luego la esencia del ángel no se identifica con la potencia intelectiva, ni la esencia de ningún ser creado se identifica con la potencia operativa.*
>
> (I, q. 54, a. 3)

Por su parte, las potencias activas son de varios tipos:

- Primero, potencia sólo activa, mediante la cual el agente obra en todo momento, si algún obstáculo no se lo impide; por ejemplo, el entendimiento agente en el hombre.
- Segundo, potencia activa y pasiva, mediante la cual el agente obra, pero después que ha sido completada o actualizada por algo extrínseco, por un

estímulo o impresión; por ejemplo, los sentidos y el entendimiento posible en el hombre.

- Tercero, potencia totalmente activa, mediante la cual el agenté obra de tal suerte que puede no obrar, es decir, que domina su propio acto; por ejemplo, la voluntad libre del hombre.

Pues bien, todas estas potencias guardan una relación con sus respectivas acciones que es de potencia a acto; pero no del mismo tipo que la que el paciente guarda con el movimiento. Son relaciones semejantes, no iguales, y la semejanza más notable es que las dos son relaciones dinámicas.

Y ahora pasemos a la forma. La forma tiene con la materia una relación de acto a potencia. Y como la forma puede ser sustancial y accidental, así también la materia puede ser primera y segunda. La materia primera se relaciona con la forma sustancial con una relación semejante a la que el paciente tiene con el movimiento, y mejor todavía con la forma, que es su término, sobre todo si la forma en cuestión es la forma sustancial. La diferencia *está en* que no es una relación dinámica, sino estática. Por su parte, la materia segunda, que es la sustancia corpórea, se relaciona con la forma accidental, ya como el paciente se relaciona con el movimiento y con su término, ya como el agente se relaciona con las potencias operativas, y éstas con las acciones y operaciones, pues las potencias operativas son formas accidentales, y las operaciones, también. Se trata asimismo de relaciones del tipo potencia y acto, pero con especiales características.

Por último, consideremos el ser. Respecto de él todos los otros actos y potencias se hallan en la relación de potencia a acto. Hasta la misma forma; hasta la misma operación. Esta relación no es dinámica, como la del movimiento con el paciente, o como la de la operación con la potencia operativa, sino más bien estática, como la de la forma sustancial con la materia primera. Pero tampoco es una relación de determinante a indeterminado, como la que guarda la forma con la materia, sino una relación de acto actualizante a acto determinante. En cierto modo es de acto a potencia, como las otras relaciones examinadas, pero de un tipo nuevo y especial. Hay semejanza, pero también desemejanza.

De lo dicho se desprende que los distintos tipos de acto (y también los distintos tipos de potencia) son análogos, o sea, no unívocos ni tampoco equívocos; y su analogía es, en primer lugar, de atribución; hay actos que son más actos y potencias que son más potencias, con orden de prioridad y posterioridad; y después también de proporcionalidad, por la semejanza de relaciones entre los distintos tipos de acto y sus respectivas potencias.

3.10. Esquema del capítulo 3

El orden ontológico

I. *El ente*

1. *El ser o el existir*

a) Acto, pero no forma.
b) Acto de todos los actos o acto último.
c) La mayor de las perfecciones.
d) Lo más íntimo a cada cosa.
e) Algo fijo y estable.
f) No se le puede agregar nada que le sea extraño.
g) Diferencias entre el ser real y el ser mental.

2. *La esencia*

a) Como quididad y correlato real de la definición.
b) Como forma y principio de estabilidad y firmeza.
c) Como naturaleza o principio de las operaciones.

3. *La esencia y la existencia en la constitución del ente*

a) Composición de esencia y existencia.
b) Distinción real de esencia y existencia.

II. *Las propiedades del ente*

1. *Propiedades lógicas del ente*

a) La trascendentalidad: el ente no es un género.
b) La analogía: el ente es análogo, con analogía de atribución y de proporcionalidad.

2. *Propiedades reales del ente*

a) Naturaleza de las propiedades trascendentales.
b) Deducción de las propiedades trascendentales.
c) Orden de las propiedades trascendentales.

III. *Cosa y algo*

1. *El ente como cosa*

a) Cosa no es propiedad trascendental, sino sinónimo de ente.
b) Cosa como lo pensado y como lo real.
c) Cosa como *ente* tomado como nombre sustantivo.

2. *El ente como algo*

a) Algo como el ente en cuanto distinto de la nada.
b) Algo como un ente en cuanto distinto de otro ente.

IV. *La unidad*

1. *Naturaleza de la unidad*

a) Uno significa lo mismo que ente indiviso.
b) Todo ente es uno, porque: o es simple y entonces es indivisible, o es compuesto y entonces no está dividido.

2. *Diferentes tipos de unidad*

a) Unidad de simplicidad (indivisibilidad).
b) Unidad de composición (indivisión).

V. *La verdad*

A) *El conocimiento*

1. *Naturaleza del conocimiento*

a) El cognoscente puede poseer, además de su forma, la forma de otra cosa.
b) Conocer es poseer objetivamente (o inmaterialmente) una forma.
c) En el conocimiento humano hay dos momentos: uno previo, receptivo, y otro constitutivo, activo.

2. *Conocimiento sensitivo y conocimiento intelectual*

a) En el sensitivo se reciben las formas sin materia, pero con las condiciones de la

materia.

b) El sensitivo es causa instrumental y cuasi materia del intelectual.

c) La actividad del intelecto agente: la abstracción.

d) La receptividad y la actividad del intelecto posible.

e) La formación del concepto o verbo mental.

B) *La verdad*

1. *La verdad de las cosas (verdad óntica)*

a) El ente como fundamento de la verdad.

b) Lo que la verdad añade al ente.

2. *La verdad del entendimiento (verdad ontológica y lógica)*

a) Verdad tenida, pero no conocida, ya en la recepción de la especie inteligible, ya en el acto de la simple aprensión.

b) Verdad tenida y conocida, en el acto del juicio.

VI. *El bien*

1. *Naturaleza del bien*

a) Lo que la bondad añade al ente: la apetibilidad.

b) Todo lo apetecible es perfectivo; todo lo perfectivo es perfecto; todo lo perfecto es actual; todo lo actual es ser.

c) Todo ente en cuanto ente es bueno.

2. *División del bien*

a) Lo que no se apetece por sí sino por otro: medios, bien útil.

b) Lo que se apetece por sí: fin objetivo, bien honesto.

c) La posesión del fin: fin subjetivo, bien deleitable.

VIL *La división del ente en potencia y acto*

A) *Los distintos tipos de acto*

1. *El movimiento*

a) Sucesivo.

b) Instantáneo.

2. *La acción*

a) Acción transitiva.

b) Acción inmanente.

3. *La forma*

a) Forma accidental.

b) Forma sustancial.

4. *El ser*

a) Ser mental.

b) Ser real.

B) *Los distintos tipos de potencia*

1. *Potencia pasiva*

a) La materia prima, respecto de la forma sustancial.

b) La materia segunda, respecto de los accidentes.

c) La esencia, respecto de la existencia.

2. *Potencia activa*

a) Potencia sólo activa: actúa siempre, si no hay obstáculos.

b) Potencia pasiva y activa: actúa, pero después de haber sido estimulada o fecundada.

c) Potencia totalmente activa: actúa libremente, con dominio de su propia actividad.

4

El orden teológico

4.1. Prenotandos

Según Santo Tomás, la Ciencia Metafísica * no sería verdadera ciencia, ni ciencia completa, si se limitara al estudio del ente en cuanto ente y de sus propiedades y divisiones, es decir, al orden ontológico. Debe ir más allá y estudiar también a la Causa primera extrínseca de dicho ente y de todo el orden ontológico, y esa Causa es precisamente Dios. Así escribe:

> *A la misma ciencia le corresponde considerar las causas propias de algún género y a ese mismo género (...). De aquí que pertenezca a la misma ciencia* [o *sea, a la Metafísica] considerar a las sustancias separadas [y en concreto, a Dios] y al ente común, que es el género, del cual dichas sustancias son las causas comunes y universales.*
>
> *(In Met.* prol.)

Más claramente. El ente en cuanto ente, como vimos más atrás, es el ente finito, y ese ente no puede encontrar en sí mismo una explicación completa. Por eso, es necesario introducir una segunda parte en la Metafísica, que estudie a la Causa del ente finito, parte que se puede denominar Teología Natural. Porque el ente finito existe, sin duda, en la realidad, pero no de una manera necesaria, sino contingente, pues ningún ente finito contiene a la existencia en su misma esencia. Ni tampoco puede darse a sí mismo la existencia, ya sea como causa eficiente propiamente dicha, ya sea a modo de resultancia natural. En ambos casos sería preciso que la existencia se contuviera de antemano en la esencia del ente finito, y entonces ni necesitaría dársela, ni podría tratarse de un ente finito y contingente, sino del Ser infinito y necesario. Luego la susodicha existencia debe venirle de otra parte; debe venirle, en última instancia, de un Ser

que no tenga la existencia recibida, sino que la posea por esencia, es decir, que sea la misma existencia subsistente. Así, el examen exhaustivo del ente finito, o sea, del ente que es causado en su misma razón de ente o en cuanto a su acto de existir, nos lleva necesariamente a admitir la existencia de Dios. Porque, como escribe también Santo Tomás:

> *aunque la relación a la causa no entre en la definición del ente que es causado, sin embargo, es una consecuencia de lo que se encierra en esa definición; porque del hecho de que algo es ente por participación se sigue que ha de ser causado por otro; de donde dicho ente no puede existir sin que sea causado.*
>
> (I, q. 44, a. 1, ad 1)

Y en otro sitio:

> *aunque la causa primera, que es Dios, no entre en la esencia de las cosas creadas, sin embargo, la existencia que esas cosas creadas poseen no puede ser entendida sino como proveniente del Ser divino, así como el efecto propio no se puede entender sino como proveniente de la causa propia.*
>
> (*De Potentia,* q. 3, a. 5, ad 1)

Por lo demás, es claro que la Teología Natural es otra parte de la Metafísica, y que no se ocupa del objeto propio de ésta, sino de la causa de ese objeto. Por eso
Dios no es alcanzado en Metafísica en cuanto Dios (Dios en cuanto Dios sólo puede ser conocido por la Revelación divina, y eso es lo que estudia la Teología Sobrenatural), sino sólo en cuanto Causa primera del ente en cuanto ente. Santo Tomás es bien explícito a este respecto:

> *Las cosas divinas no son tratadas por los filósofos sino en cuanto son principios de todas las cosas, y por eso se estudian en aquella ciencia en que se considera lo que es común a todos los entes, y que tiene por objeto al ente en cuanto ente.*
>
> (*In Böet. de Trinitate,* lect. 2, q. 1, a. 4)

Y un poco más adelante dice también:

> *La teología o ciencia divina es doble. Una, en la que se consideran las cosas divinas, no*

como objeto propio de esa ciencia, sino como principio de ese objeto, y esta es la teología filosófica, a la que también se le da el nombre de metafísica. Otra, en la que se consideran las cosas divinas por sí mismas, como objeto propio de esa ciencia, y esta es la teología que se apoya en la sagrada escritura.

(Ibídem)

Por lo demás, la Teología Natural habrá de tener dos partes fundamentales: una que se ocupa de demostrar la existencia de Dios, y otra que se detiene en la consideración de la naturaleza divina y de sus principales atributos.

4.2. La demostrabilidad de la existencia * de Dios

Pero antes incluso de ponernos a buscar una demostración de la existencia de Dios, se nos plantea esta otra cuestión: ¿es siquiera demostrable que Dios existe? A esta pregunta se puede responder positiva o negativamente, y si se responde negativamente, se pueden dar dos razones para ello: o porque no es necesario demostrar la existencia de Dios, ya que dicha existencia es evidente de suyo, o porque no es posible dicha demostración, pues carecemos de los medios imprescindibles para hacerla. Y ambas posturas son consideradas por Santo Tomás.

Respecto de la primera razona así: se dice que una proposición es inmediatamente evidente cuando el predicado de ella está incluido en la definición del sujeto de la misma. Pero en la proposición *Dios existe,* el predicado *existir* está incluido en la definición del sujeto: *Dios,* ya que Dios es el ser que existe por sí mismo, es decir, el ser cuya esencia consiste en existir. Luego la proposición *Dios existe* es inmediatamente evidente, y por tanto no necesita demostración.

A este razonamiento contesta Tomás de Aquino distinguiendo dos tipos de proposiciones inmediatamente evidentes: las que son evidentes por sí mismas, pero no por respecto a nosotros, y las que son evidentes por sí mismas y para nosotros. Toda proposición en la cual el predicado está incluido en el sujeto es evidente por sí o inmediatamente, pero si ocurre que nosotros ignoramos el contenido del sujeto y el del predicado, o solamente el del sujeto, la proposición

podrá ser evidente por sí, pero no lo será para nosotros. Por el contrario, si conocemos perfectamente el contenido de ambos extremos de la proposición, ésta será evidente por sí misma y para nosotros. Pues bien, la proposición *Dios existe* es evidente por sí misma, ya que la existencia de Dios constituye su misma esencia; pero no es evidente para nosotros, pues de hecho, y mientras estemos en esta vida, ignoramos el auténtico contenido de la esencia de Dios y también el de su existencia. Sólo en la otra vida, cuando contemplemos a Dios cara a cara, podremos captar el verdadero contenido de la esencia de Dios. Pero precisamente entonces Será también para nosotros tan evidente que Dios existe, como lo es ahora que el todo es mayor que la parte.

En consecuencia, si queremos saber que Dios existe, hemos de recurrir a demostrarlo. La demostración * de la existencia de Dios es así necesaria desde el momento en que se quiera hacer ciencia de Él. Por lo demás, no se tratará tanto de conocer la misma existencia de Dios, idéntica con su esencia, sino de demostrar que la proposición «Dios existe» es verdadera.



Abadía de Montecasino

Respecto a la segunda postura, Santo Tomás razona así: dado que la existencia de Dios no es evidente es necesario demostrarla, y demostrarla precisamente *a posteriori,* o sea, por sus efectos. Pero ninguna causa puede ser demostrada a partir de efectos que sean enteramente desproporcionados a ella. Y todos los efectos de Dios son desproporcionados respecto de Él, ya que son finitos, mientras que Dios es infinito. Por consiguiente no hay ningún modo de demostrar que Dios existe.

Pero la objeción falla en su propósito. Porque es claro que

> *partiendo de los efectos desproporcionados a una causa no se puede tener un conocimiento perfecto de ella; pero a partir de un efecto cualquiera puede demostrarse, sin lugar a dudas, que existe dicha causa, y de este modo es posible demostrar la existencia de Dios por sus efectos, aunque éstos no puedan dárnoslo a conocer tal como es en su esencia.*
>
> (I, q. 2, a. 2, ad 3)

La fuerza de esta réplica de Santo Tomás está tomada de su idea de *causa propia,* la cual es necesariamente requerida para la existencia de su efectos propios. Así,

> *partiendo de un efecto cualquiera puede demostrarse la existencia de su causa propia (con tal que dicho efecto nos sea más conocido que su causa), porque, como el efecto depende de su causa, puesto el efecto, es necesario que la causa le preceda. Por consiguiente, aunque la existencia de Dios no sea evidente respecto a nosotros, es sin embargo demostrable por los efectos que de El conocemos.*
>
> (I, q. 2, a 2)

O dicho de otro modo: la proporción de los efectos respecto de la causa es condición necesaria para llegar a tener un conocimiento perfecto de la naturaleza de dicha causa a partir de aquéllos. Pero cuando de lo que se trata es de demostrar simplemente que la causa en cuestión existe, no importa que haya desproporción; basta con que tales efectos sean verdaderamente efectos de tal causa, y que, por ello, si la causa no existiera, tampoco existirían tales efectos.

4.3. La demostración de la existencia de Dios

Santo Tomás ha sistematizado, en sus célebres cinco *vías,* todas las pruebas que le parecen eficaces para demostrar la existencia de Dios. De ellas, tres pueden calificarse de *dinámicas,* a saber, la primera, la segunda y la quinta; y las otras dos pueden denominarse *estáticas,* la tercera y la cuarta. El esquema general de las *vías* es el siguiente:

- primero, un punto de partida, que es siempre un hecho de experiencia;
- segundo, la aplicación a ese punto de partida del principio de causalidad eficiente, acomodado en cada caso al papel que se le hace jugar;
- tercero, el corolario de dicho principio, según el cual es imposible proceder al infinito en una serie de causas esencial y actualmente subordinadas, y
- cuarto, la meta de llegada, o sea, la existencia de Dios, que es alcanzado en cada caso de un modo congruente con el desarrollo de la prueba.

Hay que aclarar aquí que esos cuatro pasos del esquema no se dan siempre de un modo explícito en el texto concreto que Santo Tomás nos ha dejado; pero siempre se contienen en él, aunque sea de modo implícito.

Por lo que se refiere a las *vías dinámicas,* su número de tres tiene este fundamento. En todo lo que se mueve o cambia pueden considerarse estos tres aspectos:

- primero, el del móvil o del sujeto paciente del cambio;
- segundo, el del motor o del sujeto agente del mismo cambio, y
- tercero, el del fin o de la dirección del cambio hacia su meta.

De este modo, la primera *vía* se apoya en el móvil; la segunda, en el motor, y la quinta, en la finalidad o en la dirección al fin que tiene todo cambio.

En cuanto a las *vías estáticas,* están apoyadas en la limitación de los seres de que se parte. Pero esta limitación presenta dos aspectos: la limitación temporal (son limitados en la duración), y la limitación entitativa (son limitados en sus perfecciones entitativas). Así, la tercera *vía* se apoya en la limitación, en la duración, y la cuarta, en la participación graduada y por ello limitada de sus perfecciones

trascendentales. Pero veamos con detalle cada una de estas pruebas.

• Respecto de la **primera** vamos a reproducir el propio texto de Santo Tomás, que es el más explícito de los dedicados a estas pruebas en la redacción de la *Suma teológica.* Dice así:

> *La primera y más clara de estas vías es la que se apoya en el movimiento. Es innegable y consta por el testimonio de los sentidos que en el mundo hay cosas que se mueven [punto de partida]. Pero todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve sino en cuanto está en potencia respecto de aquello para lo que se mueve. En cambio, lo que mueve tiene que estar en acto, ya que mover no es otra cosa que hacer pasar algo de la potencia al acto, y esto no puede hacerlo sino lo que está en acto, a la manera como lo caliente en acto, como el fuego, hace que un leño, que está caliente en potencia, pase a estar caliente en acto. Ahora bien, no es posible que una misma cosa esté, a la vez, en acto y en potencia respecto de lo mismo, como lo que es caliente en acto no puede ser caliente en potencia, sino que en potencia es, a la vez, frío. Es, pues, imposible que una cosa sea por lo mismo y de la misma manera motor y móvil, como también lo es que se mueve a sí misma. Por consiguiente, todo lo que se mueve es movido por otro [principio de causalidad eficiente]. Pero si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a éste otro. Mas no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que el bastón nada mueve si no lo impulsa la mano [imposibilidad del proceso al infinito]. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios [conclusión].*
>
> (I, q. 2, a. 3)

Para entender correctamente esta prueba hay que tener en cuenta que en ella se considera al movimiento como el acto del ente en potencia en cuanto está en potencia, es decir, como cambio físico en general, que puede ser sustancial o accidental (el ejemplo que trae Santo Tomás es el de un determinado tipo de alteración). Además la potencia, como es claro, es aquí la potencia pasiva, o sea, la capacidad de ser cambiado, no la potencia activa que sería la capacidad de cambiar a otro. Por último , la serie de motores subordinados se refiere concretamente a los motores que no mueven si no en tanto en cuanto son a su vez

actualmente movidos, o sea, que se trata de una subordinación esencial y en el momento presente, no de una subordinación accidental que se extendiera a lo largo del tiempo pasado.

A este argumento de Santo Tomás se ha pretendido oponer, a veces, el hecho innegable de la autonomía de los seres vivientes. Pero no hay tal oposición. Como escribe Antonio Millán-Puelles:

> *La capacidad que ciertos seres limitados tienen de modificarse o cambiarse a sí mismos se da tan sólo con un poder de auto-moción* inadecuada, incompleta. *Los seres dotados de ella están provistos de partes, y esto permite que, funcionando alguna activamente, el comportamiento del resto sea pasivo. Por consiguiente, no es el conjunto, el todo, de esas partes lo que de un modo completo da y recibe sus cambios. Incluso la parte que funciona de una manera activa lo hace bajo el influjo de algún ser que no forma parte del conjunto al que ella esencialmente pertenece. Esa parte actúa, pues, en virtud de la acción de algo distinto de ella y también del conjunto en que se dan las demás, las que funcionan de una manera pasiva.*

Y añade:

> *La voz «parte» se toma aquí en su más amplio sentido: no exclusivamente en la acepción de la parte integrante o cuantitativa, sino también como parte «potestativa», o sea, como un poder o facultad entre los varios dados en uno y el mismo ser, y hasta como un aspecto de una facultad determinada. Así, pongamos por caso, nuestra voluntad hace entrar en funcionamiento a nuestra facultad locomotriz y, de esta suerte, nuestro organismo se desplaza. Ello no obstante la voluntad humana necesita, incluso para sus libres decisiones, que actúe el entendimiento, y para que éste actúe es indispensable que hayan funcionado los sentidos, los cuales, a su vez, son impulsados por unos estímulos externos.*
>
> (*Léxico filosófico,* Madrid, 1984, p. 420)

• La **segunda** demostración de la existencia de Dios propuesta por Santo Tomás, en el marco de su cinco *vías,* es la que se apoya en la causalidad eficiente. Concretamente su punto de partida es éste: *Encontramos en las cosas sensibles que existe un orden o subordinación de causas eficientes* * (I, q. *2,* a. 3). La causa eficiente se toma aquí como el principio extrínseco y activo del movimiento o cambio

de las cosas, y de lo que se trata es de comprobar experimentalmente que existen algunas causas eficientes subordinadas, o sea, que actúan, mueven o producen algo, pero de tal suerte que son a su vez movidas o impulsadas por otras causas eficientes. No se trata de considerar aquí algún ser que se mueve, algún móvil, sino de considerar algún ser que mueve a otro, algún motor, pero no simplemente en cuanto motor, sino en cuanto que, al mismo tiempo que mueve, es a su vez movido por otro. Esta es la subordinación de las causas eficientes, de que aquí se habla.

A este punto de partida se le aplica el principio de causalidad eficiente, bajo la siguiente formulación: *no es posible que algo sea causa eficiente de sí mismo, pues, si lo fuera, tendría que ser anterior a sí mismo, lo que es absurdo* (I, q. 2, a. 3). Esta anterioridad, por supuesto, es de naturaleza, aunque se dé simultaneidad en el tiempo entre la causa eficiente y su efecto. Este principio así formulado admite una doble interpretación. Porque la causa eficiente puede aquí tomarse como principio de un movimiento sustancial (como lo es la generación de un nuevo ser) o como principio de un movimiento accidental (como lo es, por ejemplo, la alteración de un ser ya existente). En el primer caso es patente que nada puede causarse a sí mismo, porque tendría que existir antes de existir, lo que es imposible. Pero en el segundo caso también es evidente que nada puede causarse a sí mismo, pues aquí *causarse* significa moverse o cambiarse a sí mismo, y ya quedó establecido en la prueba anterior (es decir, en la primera *vía)* que todo lo que se mueve es necesariamente movido por otro:

Llegamos con esto al tercer momento de la prueba. Santo Tomás lo expone y demuestra así:

> *Es imposible proceder al infinito en esa serie de causas eficientes; pues en las causas eficientes subordinadas la primera es causa de la intermedia, sea una o muchas, y ésta de la última. Si, pues, se prolongase al infinito esa serie de causas eficientes, no habría causa eficiente primera, y por tanto, ni efecto último, ni causa eficiente intermedia; todo lo cual es falso.*
>
> (I, q. 2, a. 3)

La imposibilidad de que se prolongue hasta el infinito una serie de causas

eficientes subordinadas, de las cuales una es causa de la otra en la misma medida en que esta otra es causa, radica en esa dependencia esencial (causa de otra causa en tanto que esta es causa) y actual (en el mismo momento en que una causa es causa está siendo causada por otra causa). No es, pues, una subordinación accidental de causas en el pasado, sino una subordinación esencial de causas en el presente. Y aquí es claro que, quitada la primera causa, no habría una segunda, ni una tercera, ni una última. Pero prolongar la serie hasta el infinito es lo mismo que quitar la primera causa.

Todo esto supuesto, la conclusión se impone: *Luego es necesario que exista una causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios* (I, q. 2, a. 3).

• La **tercera** demostración de la existencia de Dios se apoya en la limitación temporal de algunos seres de nuestra experiencia, y discurre por un camino complejo en el que se utilizan sucesivamente las nociones de generable y corruptible y de contingente. Es una de las pruebas tomistas más controvertidas y de la que se han hecho las más variadas interpretaciones. Daremos aquí la versión que nos parece más correcta, y que respeta en lo esencial el texto de Santo Tomás.

El punto de partida es el siguiente: *Encontramos en la realidad algunas cosas que pueden existir y no existir, ya que de hecho se generan y se corrompen, y por tanto pueden existir [cuando todavía no existen] y no existir [cuando ya existen]* (I, q. 2, a. 3). Lo que verdaderamente constituye aquí un hecho de experiencia es la duración limitada de ciertas cosas a las que vemos nacer y perecer, comenzar a ser y dejar de ser, generarse y corromperse. Pero de aquí se infiere necesariamente y de modo inmediato que las susodichas cosas son generables y corruptibles, que esto es lo que significa, en el lenguaje de Santo Tomás, *posibles de ser y de no ser.* Por supuesto que dicha posibilidad no es abstracta, sino real: se trata de cosas que antes no existían y que ahora existen (posibles de ser), y de cosas que antes existían y ahora no (posibles de no ser). Y el comienzo y terminación de dichas cosas se verifica por un cambio sustancial, en el que, como ya vimos, ha de permanecer algo, a saber, la materia prima. Esa materia prima, que antes estaba bajo otra forma sustancial, tenía la capacidad de recibir otra forma, perdiendo la que tenía

(tenía la potencia de ser otra cosa); y esa misma materia prima que ahora existe bajo la nueva forma sustancial tiene la capacidad de perder dicha forma, adquiriendo inmediatamente otra (tiene la potencia de dejar de ser lo que es). La propia materia prima es la potencia real (no meramente lógica) de ser otra cosa distinta de lo que es y de dejar de ser lo que es para convertirse en otra cosa. *

Pues bien, esos seres limitados en su duración, generables y corruptibles, no pueden tener en sí mismos la razón última de su ser: si lo pierden es que no lo tienen por esencia, y si antes no lo tenían es que lo han recibido de otro, porque *lo que no es no empieza a ser sino en virtud de algo que ya es* (I, q. 2, a. 3). Por eso es imposible que todos los seres sean de ese tipo. Ha de existir algún ser necesario que no haya empezado nunca a existir y que no deje de existir jamás (un ser ilimitado en la duración). Pero se podría contestar que ese ser es *la propia materia prima.* Aristóteles había dicho de ella que es «ingénita e incorruptible», y como no conocía otro modo de comenzar a ser que la generación, ni otro modo de dejar de ser que la corrupción, había llegado a la conclusión de que era eterna, ilimitada en la duración. Pero ¿soluciona esto el problema?

Sin contar que la materia prima, como principio pasivo de todos los cambios sustanciales, exige también la existencia de un principio activo, de un agente, que habría de ser coeterno con ella, lo cierto es que la eternidad de la materia prima no resuelve la cuestión. Aunque la materia prima sea necesaria, es decir, no esté sujeta ella misma a la generación y la corrupción, y sea, por ello, ilimitada en la duración, su necesidad es sólo relativa, no absoluta; no tiene tampoco en ella misma la razón de ser, y hay que remontarse hasta un ser absolutamente necesario. Por eso continúa Santo Tomás:

> *Pero el ser necesario o tiene la razón de su necesidad en sí mismo o no la tiene. Si su necesidad depende de otro, como no es posible, según hemos visto al tratar de las causas eficientes, aceptar una serie infinita de cosas necesarias que tengan en otro la causa de su necesidad, es forzoso que exista algo que sea necesario por sí y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios.*
>
> (I, q. 2, a. 3)

La complejidad de esta prueba se debe a que se pasa de la noción de generable y corruptible, a la noción de contingente. Aunque en las cosas que se generan y se corrompen permaneciera siempre algo no sometido a la generación y corrupción, que podría por eso llamarse de algún modo necesario, y fuera ilimitado en la duración (para Tomás de Aquino no es contradictoria la idea de un mundo eterno), sin embargo, esa necesidad sería sólo relativa (es la necesidad de lo creado inmutable, pero todavía contingente), y, por ello, es preciso seguir hasta el ser absolutamente necesario, que es Dios.

• La **cuarta** demostración de la existencia de Dios se apoya en el hecho de la gradación de ciertas perfecciones en los seres de nuestra experiencia. *Vemos, en efecto, que entre las cosas hay algunas que son más o menos buenas, verdaderas y nobles que otras, e igualmente sucede con otras perfecciones semejantes* (I, q. 2, a. 3). Pero ¿de qué perfecciones se trata aquí? No puede tratarse de perfecciones esenciales genéricas o específicas, puesto que en ellas no se dan grados; pero aun en las perfecciones que admiten el más y el menos podemos descubrir varias clases. Puede tratarse, en efecto, *a)* de perfecciones *univocas,* que realizan el más y el menos dentro de una línea muy determinada, como la ciencia humana, que es más o menos vasta y profunda en los distintos hombres; y puede tratarse *b)* de perfecciones *análogas,* a las que también pueden llamarse *simples o puras* por no incluir en su concepto imperfección alguna; estas perfecciones se subdividen, a su vez, en

- *trascendentales,* o sea, las que convienen a todos los entes, como la verdad, la bondad, la unidad, etc., y
- *no trascendentales,* es decir, no predicables de todos los entes, como la vida, el entender, el querer, etc.

Pues bien, las perfecciones a las que aquí se refiere Santo Tomás son, sin duda, las trascendentales. Estas perfecciones se encuentran realizadas en las cosas del mundo y de manera graduada, es decir, según un más y un menos. Pero este hecho requiere una explicación: ¿cuál es ella?

Lo más y lo menos —escribe Santo Tomás— *se atribuye a las cosas diversas según que se aproximan de diversos modos a lo que es máximo* (I, q. 2, a. 3). En efecto, la perfección que se encuentra realizada en diversos grados y que, si exceptuamos al máximo, en todos los demás se encuentra disminuida y limitada, no puede pertenecer a la esencia de aquel ser en el que se encuentra disminuida, sino que tiene que haber sido añadida a esa esencia por participación de una causa extrínseca. Escribe nuevamente Santo Tomás:

> *Lo que conviene a una cosa por su misma naturaleza, y no por alguna causa, no puede estar en ella disminuido o deficiente, pues si se añade o se quita algo esencial a una naturaleza, se convertirá en otra naturaleza distinta, como acontece con los números, en los cuales una unidad añadida o sustraída varía la especie. Ahora bien, si permaneciendo íntegra la naturaleza o esencia de la cosa, se encuentra en ella alguna perfección disminuida, es patente que esta perfección no depende simplemente de esa naturaleza, sino de alguna otra causa, por cuyo alejamiento se ve disminuida. Aquella perfección, pues, que conviene a un ser en menor grado que a otros no le conviene por esencia, sino por una causa, y aquello será la causa de todas las perfecciones de un determinado género, al que convenga en grado máximo la susodicha perfección.*
>
> (*Contra Gentes,* II, cap. 15)

O dicho más brevemente: toda perfección limitada es participada, y toda perfección participada es necesariamente causada.

> *Todo lo que conviene a un sujeto, y no es de la esencia de él, le conviene por alguna causa. Porque aquellas cosas que no forman de suyo unidad, si se unen, es preciso que sean unidas por alguna causa.*
>
> (*Contra Gentes,* I, cap. 22)

Por eso, tampoco es posible proceder al infinito en esta serie de seres que tienen limitadas sus perfecciones trascendentales. Si el ser del cual se participan dichas perfecciones, también las tiene limitadas, y por ende participadas y causadas, será necesario admitir a otro y a otro, hasta llegar a aquel ser en que las susodichas perfecciones no sean tenidas por participación, sino poseídas por esencia, en cuyo caso ya no las tendrá limi-

tadas, sino en su grado máximo. Hablando con precisión, más que tenerlas, las será: será la misma bondad, la misma verdad, el mismo ser. Y habremos llegado con ello al término de la prueba:

> *Por tanto, ha de existir algo que sea verísimo y óptimo y nobilísimo, y por ello ente o ser supremo (...); y que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones, y a éste llamamos Dios.*
>
> (I, q. *2,* a. 3)

• Y vayamos con la **quinta** y última prueba. Su punto de partida es también un hecho de experiencia, a saber, la finalidad con que obran los seres naturales que, sin embargo, carecen de conocimiento. Santo Tomás lo expone así:

> *Vemos que ciertas cosas que carecen de conocimiento, como son los cuerpos naturales, obran por un fin, como se comprueba observando que siempre o casi siempre obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; por donde se comprende que no se enderezan a su fin obrando al acaso, sino intencionadamente.*
>
> (I, q. 2, a. 3)

O sea, que entre las cosas del mundo hay algunas, los seres naturales, que, careciendo de conocimiento se enderezan, sin embargo, a los fines que les son propios. ¿Cómo explicar esto? ¿Será tal vez por azar? No, porque lo que ocurre por azar no ocurre siempre, o la mayor parte de las veces; como sucede en los seres que consideramos ahora. Luego tales seres obran de un modo intencionado; ejercen, sin ellos saberlo, una teleonomía, una finalidad.

Sin embargo, prosigue Santo Tomás, *lo que carece de conocimiento no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, como la flecha no se dirige al blanco sino dirigida por el arquero* (I, q. 2, a. 3). La finalidad natural es un hecho de experiencia; pero ese hecho requiere una causa. Así como la flecha no se dirige por sí misma al blanco, sino que requiere un arquero que la dirija o la ordene a ese fin; así tampoco los agentes naturales pueden dirigirse a sus fines por sí mismos, sino que requieren algún ser inteligente que haya organizado de tal modo las naturalezas de todos ellos que, siguiendo sus inclinaciones naturales,

consigan sus respectivos fines. O dicho de otro modo: la teleonomía natural requiere la teleología de una inteligencia directora.

El texto en el que Santo Tomás formula esta quinta *vía* no hace referencia alguna a la serie de las causas subordinadas para concluir en la existencia de Dios. Parece como si la prueba terminara una vez establecida la existencia de una inteligencia ordenadora o directora de los seres naturales que se dirigen a sus respectivos fines careciendo de conocimiento intelectual. Sin embargo, no puede menos de llamar la atención el que Santo Tomás concluya el argumento afirmando la existencia de un ser inteligente que dirige *todas* las cosas naturales a su fin. Porque, en efecto, ¿qué razón hay para establecer un ser inteligente y no varios, cada uno de los cuales dirigiera, no precisamente todos los seres naturales, sino tino sólo de ellos, o tal vez un grupo determinado de los mismos? Cada ser que se dirige a un fin y carece de inteligencia presupone la existencia de otro ser inteligente que lo dirige y ordena, pero ¿por qué afirmar la existencia de uno que los ordena a todos? Esto, sin duda, es ir más allá de lo que el principio de causalidad utilizado autoriza. Además de que, aun suponiendo que existiera una inteligencia ordenadora de todas las cosas naturales a sus respectivos fines, no podría ésta, sin más, identificarse con Dios, pues dejaría fuera de su influjo ordenador y director a todos los seres inteligentes y libres. Es preciso, pues, afirmar que el razonamiento de Santo Tomás en el texto que comentamos no está completo, no está explícitamente acabado; en él se suple algo, y eso que se suple es precisamente la referencia a la serie de las causas.

En efecto, partiendo de cualquier ser que se dirige a un fin careciendo de inteligencia, hemos llegado a establecer la existencia de algún otro ser inteligente que lo ordena y dirige. Ahora bien, si este ser inteligente es su misma intelección, hemos llegado a Dios; pero si no es su misma intelección sino que está ordenado a entender, será preciso que exista otro que lo ordene a entender, y si éste a su vez está también ordenado a entender, habrá que admitir otro, y así sucesivamente, hasta llegar a un ser que sea su propio entender y al cual llamamos Dios. Este razonamiento es concluyente. Un ser inteligente, en efecto, o se identifica con su propio acto de entender, o se distingue realmente de él. En

el primer caso, la esencia del ser inteligente es el entender actual, y como el obrar sigue al ser y el modo de obrar al modo de ser, la esencia del ser que se identifica con su entender (que es una manera de obrar) se identificará también con su propio ser, con lo que en ese ser vendrían a identificarse, en absoluta simplicidad, la esencia y la existencia, y será Dios. En el segundo caso, si el ser inteligente no es su propio entender, sino que se distingue realmente de él tendrá una potencia para el acto de entender y estará ordenado a la intelección como a su fin. Esta ordenación de la inteligencia como potencia a la intelección como acto y fin no es posible, empero, si no existe otro ser inteligente que ordena esa potencia a su acto o fin. Y como no es posible proceder aquí hasta el infinito, es preciso llegar a un ser inteligente que es su propio acto de entender y que, por tanto, es Dios.

4.4. La cognoscibilidad de la esencia* divina

Demostrada ya la existencia de Dios, se plantea ahora el problema de conocer su esencia, en la medida en que esto nos sea posible. ¿Qué procedimiento seguir aquí?

> *Nuestro conocimiento natural* —escribe Santo Tomás-— *tiene su principio en los sentidos, y por ello sólo puede alcanzar hasta donde puede llevarle lo sensible. Lo sensible no puede elevar la inteligencia hasta ver la esencia divina, porque las criaturas sensibles son efectos que no se equiparan con el poder de su causa, por lo cual no es posible conocer con su auxilio todo el poder de Dios, ni por tanto ver su esencia. Sin embargo, como son efectos suyos y de Él dependen como de su causa, pueden llevarnos a conocer la existencia de Dios, y lo que necesariamente ha de tener en su calidad de causa primera de todas las cosas, que sobrepasa a cuanto produce. Por tanto, podemos conocer su relación a las criaturas, o sea, que es causa de todas ellas, y la diferencia entre las criaturas y El, o sea, que no es ninguna de las cosas que produce, y que esta diferencia no es debida a que le falte nada de lo que las criaturas tienen, sino a su infinita excelencia.*
>
> (I, q. 12, a. 12)

Según esto, tres procedimientos se nos ofrecen para llegar a conocer algo de la esencia divina:

- primero, afirmar, por vía de causalidad, la existencia en Dios de las perfecciones que Él ha causado en los seres finitos;

- segundo, negar, por vía de remoción, la existencia en Dios de lo que es propio de los seres finitos, y
- tercero, elevar, por vía de eminencia, al grada máximo las perfecciones que atribuyamos a Dios.

Pero para una exacta comprensión de estos tres procedimientos conviene hacer todavía algunas precisiones.

Adviértase, en primer lugar, que no todas las perfecciones que encontramos realizadas en los seres de nuestra experiencia son iguales en el sentido de que puedan ser aplicadas a Dios por el mismo procedimiento. Existen, en efecto, perfecciones que no encierran en su concepto imperfección alguna, como la verdad, la bondad, la unidad, la vida, la ciencia, etc.; existen otras, en cambio, que en su concepto vienen afectadas de radical imperfección, como la corporeidad, la sensibilidad, etc., y es claro que estas dos clases de perfecciones no pueden ser predicadas de Dios de la misma manera. Téngase en cuenta también que en toda perfección realizada en las cosas podemos distinguir aquello que la perfección es y el modo como está realizada, como también podemos distinguir en nuestros conceptos lo que significan y el modo de significarlo.

Pues bien, véase ahora este texto de Santo Tomás:

> *Los nombres de Dios pueden ser considerados de dos maneras: o en cuanto al modo de significar, y así, como quiera que significan según el modo de las criaturas (…), no convienen a Dios propiamente; o en cuanto a la cosa significada, y así hay que distinguir aquellos que significan absolutamente una perfección,*
> *como la sabiduría, la bondad, y otras semejantes, los cuales se predican de Dios propia y no metafóricamente, y aquellos que significan una perfección como constreñida al modo de la criatura, cuya perfección es imperfecta con respecto a la divina perfección, y estos nombres no convienen a Dios sino metafóricamente.*
>
> (*In I Sent.,* dits. 22, q. 1, a. 2)

En este texto habla Santo Tomás de los nombres que se aplican a Dios, pero como *los nombres son signos de los conceptos, y los conceptos, representaciones de las cosas* (I, q. 13, a. 1), podemos muy bien aplicar lo que dice

Santo Tomás de los nombres a los conceptos, y a las perfecciones representadas. en ellos. Así, el pensamiento de Santo Tomás será éste: las perfecciones que encontramos en las criaturas no son aplicables a Dios en cuanto al modo como están realizadas, sino metafóricamente. Pero en cuanto a lo que son esas perfecciones, habrá que distinguir si son perfecciones puras (que no encierran en su concepto ninguna imperfección) o si son perfecciones mixtas (que están en su mismo concepto mezcladas de imperfección). Las primeras pueden ser aplicadas a Dios propiamente; las segundas, sólo metafóricamente. Ahora bien, aplicar a Dios una perfección propiamente es afirmarla de El sustancialmente o formalmente, es decir, como formando parte de su esencia. En cambio, aplicar a Dios una perfección metafóricamente es predicarla de El virtualmente, esto es, predicarla, no como formando parte de su esencia, sino encerrándola en el poder que Dios tiene de producirla.

Por tanto, el triple procedimiento de que hemos hablado más atrás se debe llevar a cabo de la siguiente manera:

- primero, por vía de afirmación o de causalidad, se predicarán de Dios sustancialmente todas las perfecciones puras que encontramos en las criaturas, y, virtualmente, todas las perfecciones mixtas; pero unas y otras sólo en cuanto a lo que son o a lo que significan;
- segundo, por vía de negación o de remoción, se quitará de Dios el modo como las perfecciones que habíamos aplicado antes se encuentran realizadas en las cosas de nuestra experiencia, y
- tercero, por vía de eminencia, se afirmará de Dios el modo supereminente o infinito con el que todas las perfecciones se encuentran en El.

Por tanto, estos tres procedimientos son solidarios, y por ellos podemos conocer propiamente lo que Dios es, aunque de una manera imperfecta.

4.5. El constitutivo formal de Dios y sus principales atributos *

El contenido del conocimiento esencial de Dios comprende en el pensamiento de

Santo Tomás la determinación de los atributos divinos y, en primer lugar, la de aquel atributo fundamental que, según nuestro modo de conocer, es el primero ontológicamente y del que se derivan todos los demás; a este atributo fundamental se le llama *constitutivo formal.*

El constitutivo formal de Dios, según Santo Tomás, es *el mismo ser subsistente (ipsum esse subsistens),* doctrina que puede verse expuesta en numerosos lugares de sus obras. Tratando Tomás de Aquino del nombre que con más propiedad conviene a Dios, escribe:

> *«El que es» es el más propio de todos los nombres de Dios, y esto por tres razones. Primera, por su significado. Este nombre no significa una forma determinada, sino el mismo ser, y puesto que el ser de Dios es su misma esencia, y esto a nadie conviene sino a El, éste será, sin duda, entre todos, el nombre que le designa con mayor propiedad, pues los seres toman el nombre de su forma. Segunda, por su universalidad. Los otros nombres de Dios son menos comunes, y cuando equivalen a éste, le añaden algún concepto distinto, por lo cual, en cierto modo, lo informan y determinan. Pues bien, como nuestro entendimiento no puede durante esta vida conocer la esencia de Dios tal cual es en sí misma, todo cuanto determina lo que conocemos de Dios a un modo de ser cualquiera, contribuye a alejarlo del modo de ser que tiene; y por esto, cuando menos determinados y más comunes y absolutos sean los nombres, con tanta mayor propiedad los aplicamos a Dios. A este propósito dice el Damasceno que el más principal de todos los nombres que se aplican a Dios es «El que es», pues es nombre que lo abarca todo, porque incluye al mismo ser como un piélago de sustancia infinito e indeterminado. Efectivamente, con otro nombre cualquiera se determina algún modo de ser de la sustancia de una cosa, pero con este nombre no se determina ninguno, porque se refiere indeterminadamente a todos, y por esto le llama piélago infinito de sustancia. Tercera, por lo que incluye su significado, pues significa el ser en presente, y esto es lo que con la mayor propiedad se dice de Dios, que no conoce pasado ni futuro,, como dice San Agustín.*
>
> (1, q. 13, a. 11)

Por lo demás, al decir que el ser o la existencia subsistente es el constitutivo formal de Dios, no quiere Santo Tomás, ni mucho menos, negar a Dios la esencia. El sentido de la doctrina tomista en este punto es que la esencia de Dios consiste precisamente en su existencia.

Hay que decir —escribe Tomás de Aquino— *que no sólo se identifica Dios con su esencia, sino también con su existencia, y esto se puede demostrar de varias maneras. Primero, porque cuanto se halla en un ser y pertenece a su esencia, tiene que ser causado, o bien por los principios esenciales, cual sucede con los accidentes de cada especie, o bien por algún agente externo. Si, pues, la existencia de algún ser es distinta de su esencia, la existencia forzosamente ha de provenir de un agente exterior o de los principios esenciales del propio ser. Pero es imposible que los solos principios esenciales de un ser causen su existencia, porque entre los seres producidos no hay ninguno que sea causa eficiente de su ser, y por tanto, aquello cuya existencia es distinta de su esencia, tiene una existencia causada por otro. Mas nada de esto es aplicable a Dios, pues sabemos que es la primera causa eficiente, y por tanto es imposible que en Dios el ser sea distinto de la esencia. Segundo, porque la existencia es la actualidad de toda forma o naturaleza, ya que no habría bondad o humanidad actuales si de hecho no existiesen. Por lo tanto, toda existencia que sea distinta de la esencia, tiene con ella la misma relación que el acto con la potencia. Pero como en Dios no hay potencialidad alguna, síguese que en Él no es la esencia algo distinto de la existencia, y por consiguiente su esencia es su misma existencia.*

(I, q. 3, a. 4)

Y pasemos ya a hablar de los restantes atributos. Se llaman atributos divinos las perfecciones de Dios que existen formalmente en El y que dimanan, según nuestro modo de conocer, del constitutivo formal de Dios. No constituyen, por tanto, atributos de Dios las perfecciones que sólo virtualmente podemos predicar de El, ni abarcan estos atributos al constitutivo formal, que sirve de fundamento para deducir todos los demás atributos.

Los atributos divinos se dividen en entitativos y operativos. Los primeros se refieren al ser de Dios y son la simplicidad, la perfección, la bondad, la infinitud, la inmensidad, la inmutabilidad, la eternidad y la unicidad. Los segundos se refieren a las operaciones divinas, y son la sabiduría, la voluntad y el poder.

4.5.1. Los atributos entitativos de Dios

Por lo que hace a los atributos entitativos de Dios, algunos se derivan

inmediatamente del *ser subsistente y* otros se derivan mediatamente, a través de algunos de los atributos inmediatos.

- Los atributos entitativos derivados inmediatamente del constitutivo formal de Dios son los cinco que corresponden a las cinco notas distintivas entre Dios y la criatura, a saber: la simplicidad (opuesta a la composición), la perfección (opuesta a la imperfección), la infinidad (opuesta a la limitación), la inmutabilidad (opuesta a la mutabilidad) y la unidad (opuesta a la multiplicidad).
- Los atributos entitativos derivados mediatamente del constitutivo formal de Dios, son: la bondad (que se deriva de la perfección), la inmensidad y la omnipresencia (que se derivan de la infinitud) y la eternidad (que se deriva de la inmutabilidad).

Tras de establecer todos estos atributos divinos, aparece con claridad la absoluta trascendencia o la radical distinción entre Dios y todos los restantes seres. Y ahora haremos una exposición, aunque breve, de cada uno de estos atributos:

a) *Dios es absolutamente simple.* Simplicidad es negación de composición, y composición es unión de partes constituyendo un todo. La simplicidad puede ser absoluta o relativa. La primera excluye la composición en toda línea; la segunda, en una línea determinada. Pues bien, Dios es simple con simplicidad absoluta. Porque no hay en El composición de partes cuantitativas (la cantidad sigue a la corporeidad y Dios no es cuerpo); ni la esencia de Dios se compone de materia y forma (todo ser esencialmente compuesto exige una causa y Dios es causa incausada); ni hay en Dios composición de individualidad y naturaleza (la individualidad de Dios no puede proceder de la materia, de la que carece, sino de la forma o esencia, y por eso la individualidad de Dios no es distinta de su naturaleza o esencia); ni hay en Dios composición de sustancia y accidentes (la sustancia se comporta respecto de sus accidentes como la potencia respecto al acto, y Dios no tiene potencia alguna); ni hay en Dios composición de esencia y existencia (todo ser entitativamente compuesto tiene una causa y Dios es causa

incausada); ni hay en Dios composición de género y diferencia (el género se comporta como la potencia respecto de sus diferencias, que lo determinan, y en Dios no hay potencia alguna). Luego Dios es absolutamente simple.

b) *Dios es perfecto y bueno.* En efecto, Dios es máximamente perfecto; porque siendo el ser la máxima perfección, y siendo Dios *el ser mismo subsistente,* habrá de ser máximamente perfecto. En Dios, además existen todas las perfecciones de las cosas, pues como las perfecciones del efecto deben preexistir en la causa, y Dios es la causa universal de todas las cosas, en Dios han de estar las perfecciones de todos los seres distintos de Él. Por lo demás, algunas perfecciones (las puras o simples) se encuentran en Dios formalmente, esto es, constituyendo su esencia, y otras (las mixtas) se encuentran en El sólo virtualmente, es decir, en cuanto tiene el poder de producirlas.

De que Dios es universalmente perfecto se sigue que es bueno; porque la bondad le adviene al ser en razón de su perfección, esto es, en razón de ser apetecible. Dios, que es el ser máximamente perfecto, es en sumo grado apetecible para sí mismo y para todo otro ser, es decir, es también máximamente bueno.

c) *Dios es infinito e inmenso.* Infinito es lo que no tiene límites. El ser infinito puede ser infinito actual o formal (el que no tiene límites en su perfección) o infinito potencial o material (el que no tiene límites en su potencialidad). El ser infinito actual puede ser absoluto o relativo. El primero no tiene límites en ninguna línea de perfección (es infinito en el ser); el segundo no tiene límites en una línea determinada (es infinito sólo en alguna dimensión). Pues bien, Dios es infinito con infinitud actual absoluta, lo cual se deduce necesariamente de que es el *ser subsistente.* En efecto, si Dios tuviera el ser recibido, lo tendría limitado; pero como lo tiene por esencia, lo ha de tener en toda su plenitud y, por tanto, ilimitado e infinito. Y si Dios es infinito en su ser, lo es también en toda perfección, que, si es algo es ser.

Dios es también inmenso. Inmensidad significa no mensurabilidad según el

espacio, y viene expresada por la exigencia del ser infinito de llenar todos los espacios y lugares. Si no hay en Dios límites, no podrá ser abarcado por nada, y habrá en El aptitud para llenar todos los lugares sin ser circunscrito por ninguno de ellos. De que Dios es inmenso se desprende también que es omnipresente. Omnipresencia significa presencia actual en todos los lugares y espacios. Por eso, si Dios, por ser inmenso, tiene aptitud para estar en todos los lugares, estará realmente en ellos, cuando estos lugares existan, dando el ser y la operación a todas las cosas.

d) *Dios es inmutable y eterno.* Si Dios es el *ser subsistente,* será también la actividad subsistente, pues el obrar sigue al ser y el modo de obrar al modo de ser. Pero si Dios es la actividad subsistente, es decir, si su ser consiste en su obrar, ejercerá toda acción sin pasar de la potencia al acto y, por lo mismo, será absolutamente inmutable. Y Dios, por ser inmutable es también eterno. La eternidad es la duración del ser inmutable, y se caracteriza por ser interminable (no tiene principio ni fin), simultánea (toda al mismo tiempo) y uniforme (sin variación alguna). La eternidad sigue a la inmutabilidad como la temporalidad sigue a la mutabilidad. Por eso, si Dios es inmutable, ha de ser eterno.

e) *Dios es único.* La unicidad es la propiedad de ser inmultiplicable, de no tolerar otro ser del mismo rango. Se opone, por tanto, a la multiplicidad, ya esencial, ya entitativa. Se llama multiplicidad esencial a la existencia real de varios individuos dentro de la misma especie, y multiplicidad entitativa, a la existencia de varios seres, distintos esencialmente, dentro de la perfección del ser. Pero Dios, que es el *ser subsistente,* no es compatible con la multiplicidad, ni esencial (ésta sólo es posible cuando hay composición de materia y forma en la misma esencia) ni entitativa (el ser subsistente ha de ser necesariamente único, pues no puede haber dos plenitudes de ser). Luego Dios es único.

f) *Dios es trascendente al mundo.* Trascendencia significa alteridad, pero connotando superioridad. Pues bien, Dios es otro que el mundo, completamente distinto de todos los seres creados, y superior a todos ellos. La infinita distancia que media entre el Ser por esencia (infinito) y el ser por participación (finito) la

suficiente razón de la trascendencia divina.

4.5.2. Los atributos operativos de Dios

Después de examinar los atributos de Dios que se refieren a su ser, veamos ahora los que se refieren a su obrar. Y empecemos diciendo que el obrar de Dios es su mismo ser, como ya hicimos notar anteriormente. Y esto quiere decir que, aunque ahora estudiamos las operaciones divinas, continuamos no obstante estudiando el ser de Dios. Pues bien, las operaciones divinas pueden ser de dos clases:

- operaciones inmanentes (internas), y
- operaciones transitivas (externas).

Entre las primeras están el entender y el querer divinos, y entre las segundas, el poder divino en sus varias manifestaciones. Además, como el entender y el querer son operaciones vitales, también la vida divina es uno de los atributos operativos.

a) *Dios entiende y conoce.* Por la quinta demostración de la existencia de Dios, llegamos a la conclusión de que Dios es inteligencia directora suprema, que no está dirigida u ordenada ni siquiera a su propio acto de entender, ya que es, por lo mismo, entender por esencia. Esto mismo puede concluirse de que, siendo el entender una perfección pura, debe existir formalmente en Dios, y siendo Dios su mismo ser, también será su propio entender. Pues bien, de este entender divino se deriva la omnisciencia de Dios. Dios lo sabe todo, sencillamente porque es el ser infinito en toda perfección y el conocimiento de todas las cosas es una perfección. Pero el modo del conocer divino es radicalmente distinto del modo del conocer humano. El conocimiento del hombre viene determinado y medido por las cosas. El conocimiento de Dios, en cambio, determina y mide a las cosas. En el conocimiento humano, el objeto primero son las cosas sensibles, y a partir de ellas se conoce todo lo demás, incluso la naturaleza del propio yo. En cambio, en el conocimiento divino el objeto primario es la propia esencia de Dios y las demás cosas son conocidas en ella y por ella. El conocimiento humano es limitado y está sujeto a muchas imperfecciones. Pero el conocimiento divino es infinito (en profundidad y extensión) y carece de toda imperfección.

b) *Dios quiere y es libre.* De que Dios es inteligente se deduce que está dotado de voluntad y que es libre.

La voluntad y la libertad, en efecto, están implicadas en la inteligencia, y así todo ser dotado de voluntad y libertad es inteligente, y todo ser inteligente está dotado de voluntad y es libre. Mas la voluntad y la libertad divinas son muy distintas de las del hombre. La voluntad humana tiene por objeto el bien en general, y ante él no es libre, aunque sí lo sea ante los bienes particulares. La voluntad divina tiene por objeto la propia esencia de Dios, con la cual se identifica, y así Dios no es libre para amarse a sí mismo, pero es absolutamente libre para amar a todos los demás seres.

Los afectos de la voluntad divina son el amor y el gozo. El amor de Dios se dirige a sí mismo de una manera necesaria, y a las criaturas, de una manera libre. El gozo de Dios resulta de la perfecta posesión de sí mismo, como plenitud de todo bien.

Las virtudes de la voluntad divina son la justicia, la misericordia y la liberalidad. La justicia es la virtud que lleva a dar a cada cual lo que le es debido. La misericordia es la inclinación de la voluntad a remediar la miseria ajena. La liberalidad es la tendencia a dar algo por pura bondad del que lo da. Pues bien, estas tres virtudes, estas tres perfecciones de la voluntad, que no encierran en su concepto imperfección alguna, deben existir en Dios. Dios es efectivamente justo, misericordioso y liberal. Y como además todas las perfecciones deben estar en Dios de un modo infinito, Dios posee estas tres virtudes de una manera infinita.

c) *Dios crea, conserva y gobierna.* Si de los atributos operativos inmanentes de Dios pasamos a los atributos operativos transitivos, vemos que éstos se reducen a la potencia activa de Dios en sus varias manifestaciones. La potencia divina no es sino la misma sabiduría de Dios con la divina voluntad adjunta, es decir, es el conocimiento que Dios tiene de una cosa cualquiera cuando a ese conocimiento une la voluntad de realizarla. Pero como la sabiduría y la voluntad de Dios son infinitas, también será infinita su potencia activa. Pero la potencia activa de Dios se manifiesta de tres maneras fundamentales: la creación, la conservación y la gobernación. Por la primera Dios produce de la nada el ser y la esencia de

todas las cosas. Por la segunda, Dios mantiene en el ser lo que ha creado. Por la tercera, Dios dirige todas las cosas a su fin, y las mueve concurriendo con ellas en todas sus operaciones. A la gobernación se lé llama también providencia, aunque ésta, propiamente, es la ordenación de todas las cosas a su fin, y la gobernación, la efectiva dirección de todas las operaciones a dicho fin.

Que en Dios hay potencia creadora, se deduce de la realidad de la creación. Los seres del mundo, que tienen el ser recibido, no pueden proceder, en último término, sino de una causa que posea el ser por esencia. Pero si para causar los seres del mundo se sirviera Dios de una materia preexistente, el problema subsistiría referido a esa materia, que si tiene el ser participado, ha debido ser también causada. Luego, en último término, es preciso que Dios haya sacado todos los seres de la nada. Luego Dios es creador.

Que en Dios hay potencia conservadora, se infiere de la perduración de los seres creados en la existencia. Sabemos que el efecto depende de tal manera de su causa propia que, puesto el efecto, es necesario que la causa preexista. Pero el ser de todas las cosas del mundo es efecto propio de Dios. Luego, mientras existan las cosas del mundo, es necesario que Dios esté actuando sobre ellas, conservándolas en su ser.

Que en Dios hay potencia gobernadora y providente, se desprende de la efectiva ordenación de las cosas del mundo a su fin, y de la existencia de la actividad creada, que no se explica adecuadamente sin recurrir a la actividad increada de Dios. Porque todas las cosas están ordenadas y dirigidas a su fin, es preciso que exista una inteligencia suprema que las ordene y dirija. Y porque en el mundo hay seres activos que no son la causa adecuada de su propia actividad, es necesario que exista una causa suprema incausada, que concurra a la actividad de toda criatura.

d) *Dios vive.* Se llama vivir al obrar inmanente que tiene su principio en el propio ser que vive. Pero Dios, al obrar, tiene en sí mismo el principio de su operación de una manera eminentísima. Luego Dios vive. Más aún, a Dios le

compete la vida en su más alto grado. La vida más elevada es la intelectiva, la vida de los seres inteligentes. Pero Dios es la suprema inteligencia. Luego a Dios le compete vivir en su forma más perfecta. En fin, por ser Dios su mismo ser, es también su mismo vivir, de igual modo que es su mismo entender, su mismo querer y su mismo obrar.

4.6. Esquema del capítulo 4

El orden teológico

I. *Demostrabilidad de la existencia de Dios*

A) Posturas negativas

1. Porque no es necesario, ya que la existencia de Dios es evidente.
2. Porque no es posible, ya que partiendo de efectos desproporcionados no se puede llegar a Dios como causa.

B) Postura positiva

1. La proposición *Dios existe* es evidente en sí misma, pero no lo es por respecto a nosotros.
2. Desde cualquier efecto se puede demostrar la existencia de su causa propia, aunque no todo efecto sirve para darnos a conocer perfectamente la naturaleza de su causa.

II. *Demostración de la existencia de Dios*

A) Esquema general de las «vías»

1. Punto de partida: un hecho de experiencia.
2. Principio de causalidad eficiente: acomodado al punto de partida.
3. Imposibilidad de un proceso al infinito: tratándose de una serie de causas actual y esencialmente subordinadas.
4. Conclusión: la existencia de Dios, conocido bajo un determinado aspecto.

B) Las cinco «vías»

1. Del ser que se mueve al motor inmóvil.
2. Del ser que causa y es causado a la causa incausada.
3. Del ser limitado en la duración al ser absolutamente necesario.
4. Del ser limitado en la perfección al ser máximo en toda perfección.
5. Del ser que es dirigido a un fin a la Inteligencia directora suprema.

III. *La cognoscibilidad de la esencia de Dios*

A) La triple vía para conocer la esencia divina

B) La vía de afirmación

1. Afirmando de Dios todas las perfecciones.
   - *a)* Puras o simples, formalmente.
   - *b)* Mixtas, virtualmente.

C) La vía de negación

1. Negando de Dios todas las imperfecciones.
2. Negando el modo limitado de las perfecciones creadas.

D) La vía de eminencia

1. Elevando al infinito las perfecciones puras.

IV. *El constitutivo formal de Dios y sus principales atributos*

A) El constitutivo formal de Dios: Ser subsistente

B) Los atributos entitativos

1. La simplicidad.
2. La perfección y la bondad.
3. La infinitud y la inmensidad.
4. La inmutabilidad y la eternidad.
5. La unicidad.
6. Corolario: la trascendencia divina.

C) Los atributos operativos

1. El entender y la omnisciencia divinos.
2. El querer divino.
3. La potencia divina.
   - *a)* Potencia creadora.
   - *b)* Potencia conservadora.
   - *c)* Potencia gobernadora y providente.
4. La vida divina.

5

El orden lógico

5.1. Prenotandos

Según la caracterización que, como vimos, hace el propio Tomás de Aquino, se trata del *orden que la razón introduce, al considerarlo, en sus propios actos, como cuando ordena sus conceptos entre sí y los signos de los conceptos que son las voces significativas,* y añade que el estudio de ese orden *pertenece a la filosofía racional, de la que es propio considerar el orden de las partes de la oración entre sí y el orden de los principios entre sí y respecto de las conclusiones.* Pues bien, con todo ello tenemos de alguna manera recogidos el contenido y la finalidad de esta rama del saber humano.

En otro lugar, hablando del cometido de la lógica (que coincide con la que también llama *filosofía racional)* dice que es *el arte directiva del acto mismo de la razón, por la cual el hombre, en el acto mismo de la razón, procede de manera ordenada, fácil y sin error (In I Post. Analit.,* lect. 1, n. 1).

Se ve, pues, que para Tomás de Aquino, el objeto de la lógica se determina por referencia a su objetivo o finalidad. Como de lo que se trata es de habilitar convenientemente a la razón humana para que en su ejercicio propio (es decir, el raciocinio o discurso lógico que le lleva a descubrir nuevas verdades partiendo de otras ya conocidas y apoyándose en ellas), proceda de manera ordenada, fácil y sin error, por eso es necesario que la lógica se ocupe del orden de los conceptos entre sí, y de las voces significativas, y de las partes de la oración entre ellas, y de las relaciones entre los principios y las conclusiones que se extraen de los mismos.

Todo ello configura a la lógica como un arte liberal, cuyo objeto son las relaciones

de razón que resultan en las cosas por el hecho de ser intelectualmente conocidas y científicamente sistematizadas. En su momento estudiaremos con algún detalle en qué consiste el arte liberal y cuál es su diferencia respecto del arte servil o mecánica. Ahora bástenos saber que se trata de un arte cuya materia no son las cosas reales, sino los objetos mentales como las nociones, las significaciones, los enunciados, los razonamientos, es decir, entes de razón que sólo se dan en la mente y por la mente.

El ente de razón, en efecto, es el que ni existe ni puede existir fuera de la mente; es en realidad un no ente que se concibe a modo de ente, como si fuera ente. El único ser con el que el ente de razón está actualizado es el ser mental, el que adquieren las cosas al ser conocidas o al darse como objetos en el entendimiento. Porque así como este ser mental actualiza a las esencias reales en cuanto son conocidas, también actualiza o puede actualizar a *esencias* (de alguna manera habrá que llamarlas) no reales, como son las negaciones o las privaciones o las relaciones de pura razón.

Que las negaciones y privaciones sean *esencias* no reales no ofrece dificultad, puesto que se oponen a las esencias reales, las niegan o privan de ellas. Pero es más difícil de justificar que se den *esencias* no reales que, como las relaciones, son algo positivo. Se justifica empero teniendo en cuenta que lo propio o específico de la relación es su *ser para (esse ad),* aunque, si es un accidente, tenga también lo que es común a todo accidente, es decir su *ser en (esse in).* De esta suerte, abandonando lo que es constitutivo de la relación en cuanto accidente y que le confiere su ser real, o sea, el darse en un sujeto de inhesión, el *existir* en una sustancia, sólo quedará lo que constituye a la relación como relación, es decir, exclusivamente su *ser para,* y esto es lo que explica la relación de pura razón, que el entendimiento humano puede formar sin apoyarse en un correspondiente correlato real, pero con algún fundamento, aunque sea remoto, en la realidad.

Pues bien, de algunas de esas relaciones de razón se ocupa la lógica, concretamente de las llamadas *segundas intenciones* o segundos conceptos. En efecto, cuando nuestro entendimiento conoce algo real forma de ello una

representación mental, un concepto directo, al que Santo Tomás llama también *intención primera.* Pero si, ulteriormente tomamos por objeto de conocimiento a esa intención primera, el entendimiento formará una *intención segunda,* que será una relación de razón. Y de estas intenciones segundas es de lo que se ocupa la lógica.

Por lo demás, como el entendimiento humano lleva a cabo tres operaciones distintas: la simple aprehensión, el juicio y el raciocinio, también formará tres tipos de estas *intenciones segundas,* que se pueden denominar respectivamente: nociones, enunciados y razonamientos. Veámoslas por separado.

5.2. Las nociones

Las nociones (cuya expresión oral o escrita son los términos) consisten en ciertos conceptos simples, o representaciones intelectuales de las cosas, a los que no acompaña ninguna afirmación o negación. Si las nociones tienen por objeto alguna esencia o determinación real, serán nociones directas o, como también se las puede llamar, «nociones reales». Pero es evidente que, en cuanto nociones, tienen peculiares, características que no tienen las cosas mismas; representan sí a las esencias reales, pero con ciertas modalidades, a saber, con las que esas esencias adquieren al darse en la mente, como objetos de otras tantas simples aprehensiones intelectuales, y que son distintas de las modalidades que las tales esencias tienen en la realidad. En efecto, las esencias reales se dan en la realidad como concretas y singulares, pero se dan en la mente como abstractas y universales. Pues bien, al considerar esas características peculiares de las nociones, se forman en nuestra mente otras nociones, que ya no son directas o reales, sino reflejas o lógicas. Son reflejas porque tienen por objeto las anteriores nociones directas, y son lógicas porque se ocupan de ciertas propiedades lógicas, las que acompañan a las esencias conocidas y en tanto que conocidas.

Las propiedades lógicas de las que se ocupan las nociones lógicas son (aparte de la abstracción, que más que una propiedad lógica es la condición necesaria para cualquier propiedad lógica) estas dos: la universalidad y la predicabilidad. La

universalidad es la relación entre cierta unidad mental y los individuos en que se realiza, o a los que significa o a los que representa. Por su parte, la predicabilidad es la relación entre algo universal y los individuos a los que se puede atribuir o de los que se puede predicar. Ambas relaciones son de razón (no se dan más que en la mente y por la mente) y constituyen otras tantas intenciones segundas; además, de esas relaciones, la primera es fundamento de la segunda, o sea, que la universalidad es el fundamento de la predicabilidad.

De lo universal puede hablarse en dos sentidos: uno material y otro formal. El universal materialmente considerado es la misma esencia o naturaleza aprehendida en sí misma, o sea, precisión hecha de que exista en la realidad, singularizada en cada individuo, o de que se dé en la mente, unlversalizada por la abstracción. En cambio, el universal formalmente considerado es precisamente esa universalidad que las esencias adquieren en la mente, al ser intelectualmente conocidas. De aquí se sigue que el universal material es (o puede ser) algo real, pero el universal formal es siempre algo de razón, una relación de razón de segunda intención.

De manera semejante, también de lo predicable puede hablarse en dos sentidos: uno material y otro formal. Lo predicable material es el conjunto de los predicados que pueden atribuirse a los distintos sujetos, y que, siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás los distribuye en diez géneros (las diez categorías o predicamentos). En cambio, el predicable formal es el conjunto de los modos como esos predicados pueden atribuirse a los distintos sujetos, y que, siguiendo también a Aristóteles, Santo Tomás los reduce a cinco (los cinco predicables), a saber, el género, la diferencia, la especie, la propiedad y el accidente. Por eso también los predicamentos o categorías son (o pueden ser) algo real; pero los predicables son algo lógico, otras tantas relaciones de razón de segunda intención.

5.3. Los enunciados

Los enunciados (cuya expresión oral o escrita son las oraciones enunciativas, también llamadas proposiciones) consisten en ciertos conceptos complejos en los que se unen o separan dos conceptos simples o nociones, mediante la afirmación o

la negación. No es lo mismo el enunciado que el juicio enunciativo, aunque a veces se toma al uno por el otro, porque el enunciado es la representación mental producida o formada por el acto de juzgar, mientras que el juicio es la misma operación intelectual que produce o forma el enunciado. (Por lo demás, caben juicios y oraciones que no sean enunciativos, ya que el entendimiento es capaz no sólo de enunciar la verdad, sino también de dirigir las acciones humanas; por lo cual se dan también oraciones vocativas, interrogativas, imperativas, exhortativas y deprecativas, a las que corresponden juicios de todos esos tipos. Pero la verdad de la ciencia, principal objetivo de la lógica, sólo se contiene en los juicios enunciativos y en los enunciados y oraciones enunciativas.)

En los enunciados se contienen otras propiedades lógicas, como las que corresponden a determinadas nociones por el hecho de ser sujeto de un enunciado o de ser predicado del mismo. Ciertamente, el ser sujeto o el ser predicado no es algo que corresponda al contenido de ninguna noción real, pero se le añade por el hecho de formar parte de un enunciado, afirmativo o negativo; y lo que se añade en este caso a las nociones reales son otras tantas propiedades lógicas o relaciones de mera razón.

Acabamos de decir que sólo en los enunciados se contiene la verdad de la ciencia. Conviene explicar esto con algún detalle. En todo enunciado, también lo hemos dicho, se da un sujeto del que se afirma o niega algo, y un predicado, que se afirma o niega del sujeto: son las dos nociones que hacen de materia del enunciado; pero se da también la misma afirmación o negación, que es la forma del enunciado, y que unas veces se expresa de forma explícita y atemporal, como cuando decimos «el hombre *es* racional» y otras de manera implícita y temporal, incorporada entonces al predicado, como cuando decimos «el hombre razona». Pues bien, ¿cómo es posible unir el predicado al sujeto para constituir el enunciado, en este caso afirmativo? Porque las dos nociones son distintas, no sólo en cuanto a sus propiedades lógicas —la una hace de sujeto y la otra de predicado—, sino también, en la inmensa mayoría de los casos, en cuanto a sus propiedades reales (sólo hay una excepción, en los enunciados enteramente tautológicos, como *el hombre es hombre).*

Por eso, ateniéndonos a las meras nociones enlazadas, por ejemplo, *hombre* y *racional,* no podría verificarse esa unión; que es propiamente una identificación. Si lo hacemos, es con vistas a la realidad, o sea, que suponiendo a la realidad representada en el sujeto, afirmamos de ella lo representado en el predicado, es decir, lo que el entendimiento ha conocido de la realidad. Así, la comparación de las dos nociones —sujeto y predicado— se convierte de hecho en la comparación de la realidad con lo que el entendimiento ha captado de ella, y al afirmar su unión (o mejor, su identificación) lo que se hace, es decir, que en la realidad son lo mismo el sujeto y el predicado, o sea, lo representado por el sujeto y lo representado por el predicado. Por eso es en el enunciado donde se da propiamente la verdad, y no sólo se da, sino que además es conocida, ya sea de manera explícita, como cuando decimos *es verdad que el hombre es racional,* ya de manera implícita, como cuando decimos simplemente *el hombre es racional.*

Por lo demás, los enunciados científicos, o las proposiciones de la ciencia, aparte de ser verdaderos, tienen que ser asimismo universales y necesarios: universales, porque no valen para un único caso o para un solo individuo de los muchísimos que contiene una especie o un género, sino que vale para todos, y necesarios porque valen siempre y en todas partes, de manera uniforme e invariable.

5.4. Los razonamientos

Los razonamientos (cuya expresión oral o escrita son los argumentos o discursos) consisten en ciertos conceptos complejos en los que se enlazan varios enunciados, de suerte que de alguno o algunos de ellos, que constituyen lo que se denomina antecedente, se siga otro enunciado que recibe el nombre de consiguiente o conclusión. Por supuesto que esa secuencia no es solamente temporal, sino que es una secuencia lógica, en el sentido de que el antecedente es la razón o fundamento del consiguiente, y éste procede de aquel, cíe manera parecida a como el efecto procede de la causa.

En el razonamiento se buscan dos cosas: que sea verdadero y que sea

correcto. Que sea verdadero, es decir, ajustado a la realidad, en tanto que es un instrumento para aumentar nuestro saber, que no se alimenta de errores. Que sea correcto, en cuanto el instrumento en cuestión debe ser eficaz desde el punto de vista lógico o de la buena marcha del discurso. Para cumplir esos dos objetivos se requiere que el antecedente sea verdadero y que sea además verdadero antecedente, y asimismo que el consiguiente sea verdadero y que sea verdadero consiguiente. Para salvar la corrección lógica ha de darse una buena consecuencia, o sea, que un verdadero antecedente sirve de base a un verdadero consiguiente del mismo. Para salvar la verdad se requiere además que el antecedente sea verdadero, adecuado a la realidad, y que también lo sea el consiguiente de un antecedente verdadero.

Con ello queda expresada la ley fundamental de todo razonamiento, a saber, que un antecedente verdadero, que sea verdadero antecedente, lleva siempre a un consiguiente verdadero, si es que es un verdadero consiguiente. Procediendo con corrección lógica, de la verdad siempre resulta la verdad; y no se puede sin más afirmar lo opuesto, o sea, que de la falsedad resulta siempre la falsedad, pues puede ocurrir que por casualidad, manteniendo la corrección lógica, de la falsedad resulte la verdad. La segunda ley del razonamiento es ésta: que el consiguiente sigue siempre la peor parte respecto del antecedente, o sea, que si el antecedente contiene alguna negación, el consiguiente será negativo, y si contiene alguna restricción o particularidad, el consiguiente será particular.

Por lo demás, el razonamiento puede ser deductivo o inductivo. Es deductivo cuando procede de lo universal a lo particular o a lo menos universal (o incluso a lo universal de la misma amplitud), y es inductivo cuando procede de lo particular a lo universal. Pero de estas dos modalidades del razonamiento trataremos después, cuando nos ocupemos de la demostración *.

5.5. La ciencia

Para Tomás de Aquino, lo mismo que para Aristóteles, la ciencia es el

conocimiento verdadero y cierto de lo necesario por sus causas *. El conocimiento en cuestión es esencialmente intelectual, aunque se sirva del sensitivo o se origine en él. Y debe tratarse de un conocimiento verdadero, porque lo erróneo no forma parte de la ciencia, aunque a veces se mezcle con ella, por las deficiencias y limitaciones a que está sometido el saber humano.

Pero además de ser verdadero, ajustado o acomodado a la realidad, el conocimiento científico debe ser cierto, es decir, seguro y firme en la propia conciencia reflexiva que se tiene de su verdad. Se puede poseer la verdad * sin ser consciente de ella y sobre todo sin estar seguro de poseerla; pero éste no es el caso de la ciencia, que reclama, en el que la posee, la certeza o firmeza reflexivamente consciente de tal posesión. Esa certeza es obvia en los enunciados inmediatamente evidentes, en las verdades patentes de suyo; pero no es así la certeza de la ciencia, pues, ésa es la que compete más bien a los principios de la ciencia. Como tales principios son verdades inmediatas; no necesitan, ni pueden, ser demostrados; se imponen por sí mismos, en su patente verdad. En cambio, las verdades científicas exigen ser demostradas, y pueden serlo, recurriendo, en último término, a aquellas otras verdades evidentes de suyo, a los principios de las ciencias, ya que para que algo pueda ser demostrado es necesario que no se pueda demostrar todo.

La certeza, que es un estado subjetivo de firme adhesión de la mente a un enunciado verdadero, tiene su correlato objetivo, que es la propia verdad, ya inmediatamente vivida, ya reflexivamente demostrada. Pero no basta con ello para que la certeza sea completa; es preciso, además, que la verdad que ella refleja o manifiesta, sea inmutable o necesaria. Uno puede estar cierto, en un momento dado, de una verdad cambiante, contingente, que ahora es verdad, pero no lo era antes o no lo será después, y entonces la susodicha certeza no entraña una firmeza o seguridad completas. Sólo las entrañará cuando la verdad que ella revela sea necesaria, es decir, la misma y de modo permanente en todo tiempo y lugar. De aquí que la ciencia verse sobre lo necesario, o más en concreto, sobre la verdad necesaria.

También se dice que el objeto de la ciencia es universal, pero esto sólo es

así cuando la universalidad es la condición de la necesidad. En efecto, cuando se conocen las cosas materiales, que son por su propia índole cambiantes y perecederas, no es posible llegar a la verdad necesaria si no abandonamos la singularidad de dichas cosas y nos atenemos a las esencias de ellas que, por universales, son permanentes. Pero si hay cosas que son necesarias en su misma singularidad, entonces no es preciso que abandonemos dicha singularidad. Así, por ejemplo, puede haber ciencia de Dios, que es singular, porque lo importante para la ciencia es la necesidad; no la universalidad. También cabe tomar el universal en el sentido de universal por causalidad (una causa singular que tiene muchos efectos), y entonces de todo objeto científico cabría reclamar la universalidad.

Por último, la ciencia entraña una explicación o fundamentación de las verdades sobre que versa, y esto se logra recurriendo a las causas. Por eso, conocer científicamente una cosa es conocerla por sus causas. Pero las causas, como ya vimos más atrás, son de cuatro clases, y por eso habrá cuatro tipos de explicaciones o fundamentaciones de las verdades científicas:

a) por la causalidad material, mostrando de qué está hecha una cosa (por ejemplo, el agua está hecha de hidrógeno y oxígeno; ellos son su causa material);

b) por la causalidad eficiente, averiguando cuál es el agente y la acción que producen cierta cosa o cambio (por ejemplo, el calor es la causa eficiente de la dilatación de los cuerpos);

c) por la causalidad final, señalando cuál es el fin a que se ordena una cosa o actividad cualquiera (por ejemplo, la adquisición de sus elementos nutrientes es la causa final de que la planta hunda sus raíces en la tierra), y

d) por la causalidad formal, mostrando cómo cierta propiedad de una cosa derivada de otra propiedad anterior o de la esencia misma de ella (por ejemplo, de que el hombre es racional se sigue que es libre: la racionalidad es la causa formal de la libertad*).

5.6. Las definiciones* y las demostraciones

Para elaborar correctamente una ciencia se precisa atender, ya a las definiciones, en lo que concierne a los elementos primarios del saber, que son las nociones, ya a las demostraciones, en lo que añade a la explicación o fundamentación de los enunciados que constituyen propiamente el contenido de la ciencia.

Por las definiciones, como decimos, se perfilan y aclaran las nociones de que toda ciencia se sirve, y en este punto también cree Santo Tomás necesario recurrir a las causas. Una definición completa es la que se hace por las cuatro causas, siempre que sea posible, y así la definición completa de un cuerpo natural, pongamos por caso, deberá recoger sus causas extrínsecas: el agente y el fin, y sus causas intrínsecas: la materia * y la forma *. Pero esto no ocurre con una figura geométrica, por poner otro ejemplo, en la cual no se pueden señalar, porque no los tiene, ni el agente, ni el fin, ni la materia; aquí sólo cuenta la forma y las propiedades que de ella dimanan. De una manera general Santo Tomás piensa que las definiciones de la Física o de la Ciencia Natural deben hacerse por las cuatro causas; las definiciones de la Ontología deben hacerse por la causa eficiente, por la formal y por la final, pero no por la causa material, de la que se prescinde en esa ciencia; las definiciones de la Lógica o la Ciencia Racional deben hacerse atendiendo sólo a la causa formal, y lo mismo ocurre con la Ciencia Matemática; por último, las definiciones de la Ética o de la Ciencia Moral deben hacerse atendiendo sobre todo a la causa final, aunque no sólo a ella.

Por lo demás, las definiciones que se hacen por la causa formal son las más perfectas (dentro de su parcialidad, si es que la cosa definida tiene otras causas y no se atiende a ellas), y la mejor manera de hacer esas definiciones consiste en señalar el género próximo y la diferencia específica.

Después de aclaradas las nociones mediante las definiciones correspondientes, es preciso, para constituir la ciencia, dar razón o fundamentar los enunciados que se forman con esas nociones, y esto se

hace mediante las demostraciones. Como se trata de enunciados mediatos, cuya verdad no es por sí misma evidente, es preciso demostrarlos, y la demostración nos hará ver,

- primero, que las cosas son así (como las propone el enunciado);
- segundo, por qué son así, señalando la causa o causas correspondientes, y
- tercero, que no pueden ser de otra manera, manifestando su necesidad, ya absoluta, ya relativa.

Hablando de las distintas ciencias Santo Tomás afirma que no todas utilizan todas las causas para sus demostraciones. Así, la Lógica y la Matemática utilizan solamente la causa formal, que tiene vigencia tanto en el orden real como en el orden lógico o racional; la Física * emplea en sus demostraciones a todas las causas: la final, la eficiente, la formal y la material; la Metafísica * utiliza sobre todo la causa formal, pero también las causas eficiente y final; por último, la Ética * utiliza principalmente la causa final. Como se ve, se repite aquí la misma doctrina defendida para las definiciones. Pero veamos algunos textos del propio Santo Tomás:

> *Los principios de ciertas ciencias, como la Lógica, la Geometría y la Aritmética, se toman de los solos principios formales de las cosas, de los cuales depende la esencia de la cosa.*
>
> *(Contra Gentes,* II, cap. 25)

> *En los asuntos morales las principales demostraciones se toman del fin.*
>
> *(In V Met.,* lect. 1, n. 762)

> *En cuanto esta ciencia [la Metafísica] es considerativa del ente, considera sobre todo la causa formal.* Además *a esta ciencia en cuanto es considerativa de las primeras sustancias, le corresponde considerar principalmente la causa final, y de algún modo también la causa eficiente. En cambio, la causa material, en sí misma, no es considerada en modo alguno.*
>
> *(In III Met.,* lect. 4, n. 348)

> Por su parte, *la Filosofía Natural demuestra por todas las causas.*
>
> *(In I Physic,* lect. 1, n. 5)

Pero el señalamiento de las causas no lleva de suyo a enunciados universales y necesarios, que son los propios de las ciencias. Esto se logra con el recurso a los razonamientos inductivos y deductivos, que vamos a estudiar a continuación.

• Por lo que se refiere a la inducción se basa en el principio de que lo que ocurre siempre o la mayor parte de las veces, no puede ocurrir por azar, sino que tiene su razón de ser, su fundamento, en la misma naturaleza de las cosas o en las inclinaciones naturales de éstas. Así, si vemos que el calor aplicado a un cuerpo produce la dilatación de éste, y lo mismo en otros muchos casos que podemos experimentar, sin excepción alguna, de esta acumulación de verdades particulares (este calor dilata este cuerpo, y este otro calor dilata este otro cuerpo, y así un número suficiente de veces), estamos autorizados a concluir que hay algo en la naturaleza misma del calor que produce de suyo la dilatación en cualquier cuerpo, o sea, que hay una relación necesaria (aunque sólo sea con necesidad física o de hecho) entre el calor y la dilatación de los cuerpos. Y entonces es cuando formulamos el enunciado universal de que «el calor (todo calor) dilata los cuerpos (todos los cuerpos)». Este modo de proceder es distinto de la búsqueda concreta de las causas, pero la da por supuesta. Y las ciencias, sobre todo las ciencias naturales, hacen las dos cosas:

a) establecer la existencia de las causas de un hecho dado, y

b) generalizar, en caso de que sea posible, a todos los hechos de la misma especie, la relación encontrada entre los efectos y sus causas.

• Pero existe otro modo de demostración más perfecto: el razonamiento deductivo, que se basa en la causalidad formal. Tal es la demostración de la que habla Aristóteles en los *Segundos Analíticos* y que recoge Santo Tomás. Es *el silogismo que consta de premisas verdaderas, primeras, inmediatas, anteriores y más conocidas que la conclusión y causas de ésta (Analyt. Post.,* I, 2, 71 b 20-23). Tal tipo de demostración está basado: ante todo, en los primeros principios del conocimiento humano, a saber, el de contradicción, el de identidad y el de tercero excluido; en segundo lugar, en la aplicación de dichos principios

al razonamiento deductivo y que se concreta así: *lo que se afirma de un todo universal se afirma también de todas las partes subjetivas contenidas en él, y lo que se niega de un todo universal se niega también de todas las partes subjetivas contenidas en él,* y en tercer lugar, en el conocimiento de una esencia o forma en sí misma, de la que resultan determinadas propiedades o determinados efectos formales. Este tipo de demostración es el único de que se valen la Lógica y la Matemática, pero puede también emplearse en otras ciencias cuando se conoce suficientemente una esencia común a muchos individuos, y se procede, a partir de ella, a deducir sus propiedades.

5.7. Esquema del capítulo 5

El orden lógico

I. Finalidad y naturaleza de la Lógica

A) Finalidad

Ordenar los actos de la razón para proceder:

1. *Con facilidad, seguridad y corrección.*
2. *Sin error.*

B) Naturaleza

Se ocupa de:

1. Las relaciones de razón de *segunda intención*
   - *a)* Que resultan de la simple aprehensión: nociones.
   - *b)* De los juicios enunciativos: enunciados.
   - *c)* De los raciocinios: razonamientos.
2. *Principales relaciones*
   - *a)* Universalidad y predicabilidad.
   - *b)* Ser sujeto y ser predicado.
   - *c)* Ser antecedente y ser consiguiente.

II. Las nociones

Pueden ser:

A) Directas o reales

1. *Universal materialmente considerado: naturaleza universal.*

2: Predicable materialmente considerado: predicamento.

B) Reflejas o lógicas

1. *Universal formalmente considerado: universalidad.*
2. *Predicable formalmente considerado: predicable.*

III. Los enunciados

A) Constan de sujeto y predicado, como materia

B) Y de forma: la afirmación o la negación

1. *Explícitamente (es o no es).*
2. *Implícitamente (incorporada al predicado).*

C) El enunciado es el asiento de la verdad y de la falsedad

IV. Los razonamientos

A) Constan de antecedente y consiguiente, como materia

B) Y de forma: la buena consecuencia

C) De la verdad siempre se sigue, lógicamente, la verdad

D) El consiguiente siempre sigue la peor parte

V. La ciencia

A) Conocimiento verdadero

B) Conocimiento reflexivamente cierto

C) Conocimiento de lo necesario

D) Conocimiento por causas

VI. Las definiciones y las demostraciones

A) Las definiciones deben hacerse por todas las causas

B) Las definiciones por la causa formal deben hacerse por el género próximo y la diferencia específica

C) Las demostraciones inductivas

1. Se *hacen por todas las causas.*
2. *Y luego se generalizan por inducción.*

D) Las demostraciones deductivas

1. *Se hacen por la causalidad formal.*
2. *Y aplicando los primeros principios.*

6

El orden moral

6.1. Prenotandos

El orden moral es el orden de lo voluntario *. Por eso Tomás de Aquino asigna a la Filosofía Moral el estudio de *el orden que la razón introduce, al considerarlo, en los actos de la voluntad* *. Veamos, primero, en qué consiste lo voluntario y después veremos el orden al que deben sujetarse los actos de la voluntad.

Según Santo Tomás, *voluntario* es *lo que procede de un principio intrínseco con conocimiento del fin* (I-II, q. 6, a. 1). La procedencia de un *principio intrínseco* es como el elemento genérico de esa definición, mientras que el *conocimiento del fin* es como el elemento específico de la misma. Por esta razón, lo voluntario se opone, tanto a lo violento y lo artificial como a lo natural no viviente y a lo viviente no cognoscitivo, según la siguiente escala: lo que se opone genéricamente a lo voluntario es lo que procede de un principio extrínseco, y puede ser contranatural (violento) o preternatural (artificial), y lo que se opone específicamente a lo voluntario es lo que se realiza sin conocimiento del fin, y puede ser simplemente natural (no viviente), o viviente no cognoscitivo (vegetativo).

Por su parte, el conocimiento del fin puede realizarse de dos modos: uno perfecto, cuando se conoce el fin como fin o en su razón formal del fin, lo que sólo es posible en el conocimiento intelectual; otro imperfecto, cuando se conoce algo que es fin, pero sin conocer su razón formal de fin, lo que ocurre en el conocimiento sensitivo. De aquí que lo voluntario se divida en perfecto o propiamente dicho, que tiene a su base un conocimiento intelectual del fin, e imperfecto o impropiamente dicho, que se apoya en un conocimiento sensitivo de

aquello que es fin, pero sin alcanzar el fin como tal. Por último, lo voluntario puede ser directo e indirecto. Se llama voluntario directo a lo que procede positivamente de la voluntad (un acto positivo de ella), y voluntario indirecto a lo que no procede positivamente de la voluntad, pero le es imputable (la omisión voluntaria de un acto).

Por su parte, lo involuntario que es lo contrario de lo voluntario, puede deberse a una de estas cuatro causas: violencia, miedo, concupiscencia e ignorancia. La *violencia* procede de un principio extrínseco sin cooperación alguna de lo violentado, sino con resistencia y oposición por parte de éste. La violencia no puede afectar a los actos elícitos de la voluntad, sino sólo a los actos imperados (se llaman actos elícitos de la voluntad a los que realiza ella misma, y actos imperados a los que realiza cualquier otra facultad en tanto que movida por aquélla). El *miedo* no quita enteramente la voluntariedad, sino que produce un acto mixto de voluntario e involuntario. Santo Tomás lo considera como una violencia condicionada.

> *La violencia* —escribe— *es doble: una que engendra necesidad absoluta y que es llamada por Aristóteles violencia sin más (...); otra que produce necesidad condicionada y que es llamada por el mismo autor violencia mixta (...). Y como ésta se produce por el hecho de que se teme algún peligro inminente, por eso dicha fuerza es lo mismo que el miedo, que coacciona de algún modo a la voluntad.*
>
> (III, *Sup.,* q. 47, a. 1)

La *concupiscencia,* es decir, la pasión del apetito * sensitivo respecto del bien sensible, no causa de suyo lo involuntario, sino que más bien aumenta la voluntariedad. Sin embargo, a veces, una pasión vehemente puede impedir el uso de la razón y, por consiguiente, privar del conocimiento del fin, y entonces la concupiscencia causa la involuntariedad. Finalmente, la *ignorancia,* cuando es antecedente al acto de la voluntad e invencible, causa lo involuntario precisamente por falta de conocimiento del fin; cuando es concomitante al acto de la voluntad, causa asimismo lo involuntario por la misma razón, pero cuando es consiguiente a dicho acto, como es una ignorancia querida, no causa lo

involuntario, sino que es un signo de voluntariedad.

6.2. Los actos de la voluntad

Aclarada de un modo general la noción de voluntario, debemos pasar ahora a considerar los distintos actos de la voluntad, pues en el orden racional de los mismos consiste la moralidad.

Los actos de la voluntad tienen siempre por objeto al bien, pues el mal en sí mismo nunca es querido. Pero el bien se divide adecuadamente en fin (bien honesto y bien deleitable) y medios (bien útil). Luego de los actos de la voluntad, unos tendrán por objeto al fin y otros a los medios. Pues bien, los actos de la voluntad que tienen por objeto al fin son tres: la simple volición *, la intención y la fruición. La simple volición se refiere al fin en sí mismo, independientemente de su presencia o de su ausencia; la intención tiende al fin en tanto que ausente, y la fruición se adhiere al fin en tanto que poseído o presente. Veamos más despacio cada uno de ellos.

a) *La simple volición*

Ante todo digamos que se la llama así porque es el acto primero y por consiguiente más simple de la voluntad. Con la_palabra volición se designa cualquier acto de la voluntad, como con la palabra *intelección,* cualquier acto del intelecto; pero cuando se trata del acto primero de la voluntad, al que no precede ningún otro en su mismo orden, es decir, dentro del orden de lo voluntario, y que por consiguiente carece de toda complejidad, parece perfectamente fundado que se le llame *simple volición.* El objeto de la simple volición es el fin en sí mismo y en tanto que tal. Porque los medios no pueden ser queridos más que en orden al fin, y, por consiguiente, son secundariamente queridos. Pero la simple volición es el acto primero de la voluntad.

Por lo demás, la simple volición también tiene sus causas (no dentro del orden de lo voluntario, pero sí fuera de ese orden), pues la voluntad humana no es una causa incausada. Esas causas son de dos tipos: unas que mueven en el orden de la especificación y otras que lo hacen en el orden del ejercicio. En el orden de la especificación, la simple volición es causada por el entendimiento, que es el que presenta a la voluntad el bien y el fin, y también por el apetito sensitivo en tanto que presentado asimismo por el entendimiento. En el orden del ejercicio la simple volición es causada, de manera no

enteramente eficaz, por el apetito sensitivo en cuanto refluye en la voluntad por el hecho de estar radicado en el mismo sujeto que ella, y de manera eficaz, pero respetando la libertad, por la moción de Dios, que es la causa primera incausada de cualquier causa segunda.

b) *La fruición*

Proviene de la palabra latina *fruitio,* que a su vez deriva de *fructus.* Por eso, así como el fruto es lo último y lo más perfecto o completo en una actividad, así también la fruición es lo último y lo más completo en los actos de la voluntad. La fruición, como ya hemos dicho, se refiere al fin, no a los medios, y en tanto que está presente o es poseído. Comporta esencialmente el descanso y la complacencia en el fin. La fruición puede ser perfecta e imperfecta, y esto en un triple aspecto:

— En relación con el sujeto.
— En relación con el objeto.
— En referencia al modo de posesión.

Así, en el primer aspecto, el descanso y complacencia del apetito intelectual es la fruición perfecta, mientras que el descanso y complacencia del apetito sensitivo es la fruición imperfecta, como también es imperfecto lo voluntario que se funda en el conocimiento sensitivo del fin. En relación con el objeto, es perfecta la fruición que se refiere al último fin absoluto (felicidad), mientras que es imperfecta la que se refiere a un fin último relativo o en un determinado orden. Finalmente, por respecto al modo de alcanzar el fin, es perfecta la fruición que entraña una posesión real y acabada del fin, mientras que es imperfecta la que sólo comporta una posesión intencional o en esperanza fundada.

c) La *intención*

El nombre de *intención* procede de la palabra latina *intentio, y* ésta, a su vez, de *in y tendere.* Por una parte, pues, significa tendencia o impulso, y, por otra, cierta distancia y relación entre el principio del impulso y el término de él. La *intención* se aplica en primer lugar al orden psicológico, y de manera traslaticia

al orden metafísico. Dentro del orden psicológico, la intención se aplica más propiamente al orden apetitivo que al cognoscitivo. De todos modos, es frecuente en el lenguaje de Santo Tomás, llamar intención al acto del entendimiento * y también al objeto de dicho acto. Pero aquí tomamos la intención en su sentido más propio y entonces designa el acto de la voluntad que tiene por objeto al fin en tanto que ausente, pero también en tanto que alcanzable por tales o tales medios.

Como quiera que la intención entraña un impulso de la voluntad, pero también una dirección al fin a través de los medios, por eso es un acto de la voluntad y del entendimiento a la vez; de la voluntad, de manera principal y ejecutiva, y del entendimiento (y precisamente del entendimiento práctico), de manera pre-supositiva y directiva. Por lo demás, la intención no es solamente del fin último, sino también de los fines intermedios. En efecto, la intención entraña una distancia entre los medios y el fin, y en esa distancia se intercalan de hecho los fines intermedios. Esto, no obstante, la intención del fin último * es más perfecta, pues entraña un mayor impulso y un orden mayor de los medios al fin.

d) *El consejo y el consentimiento*

Después de haber considerado los actos de la voluntad que tienen por objeto al fin, pasamos a la consideración de aquellos otros que tienen por objeto a los medios. Estos son tres: el consentimiento, la elección y el uso activo, a los cuales hay que añadir el consejo y el imperio, que, aunque son actos del entendimiento, están en íntima relación con los actos correspondientes de la voluntad.

De la intención del fin hay que pasar a la elección de los medios y a la ulterior ejecución de los mismos; mas para ello es preciso llevar a cabo antes el consejo y el consentimiento. El consejo (del latín *consilium,* y éste de *consulo,* pensar, deliberar) es un acto del entendimiento en orden a la voluntad. Concretamente se trata de una cierta deliberación o inquisición llevada a cabo por la razón práctica acerca de los medios más aptos para conseguir el fin intentado. El consejo, propiamente hablando, no entraña solamente la deliberación o inquisición, sino también la sentencia o conclusión de dicha deliberación. Y versa

sobre los medios que son hacederos o practicables por el sujeto que delibera; no sobre los que están fuera de su alcance o son imposibles para él. Además, se refiere principalmente a los asuntos importantes y poco frecuentes; no a los de poca monta y muy trillados. La facultad que lleva a cabo esa deliberación y esa sentencia es el entendimiento humano, pero no en cuanto intuitivo, sino en cuanto discursivo, y no en cuanto especulativo, sino en cuanto práctico.

Tras del consejo viene el *consentimiento.* Consentir (del latín *cum-sentire)* significa adherirse a lo que otro siente o sentencia. Así, el consentimiento es el acto de la voluntad por el que ésta se adhiere a lo propuesto o sentenciado por la razón práctica mediante el acto del consejo. Es acto propio de la voluntad que presupone, empero, un acto del entendimiento. Por lo demás, el consentimiento, lo mismo que el consejo, versa sobre los medios, nunca sobre el fin como tal, y sobre los medios agibles o posibles para el que consiente. Pero con esta particularidad: que versa sobre la bondad positiva y absoluta de los medios propuestos por el consejo; no sobre la mayor o menor conveniencia o utilidad de cada uno de ellos. En esto precisamente se distingue el consentimiento de la elección, de la que nos ocuparemos luego. La elección se refiere a los medios comparativamente considerados, a su mayor o menor utilidad, mientras que el consentimiento se refiere a los medios absolutamente tomados, a la bondad que cada uno tiene en sí. Por eso se necesitan también dos tipos de consejo: uno *absoluto,* que valora lo bueno que cada medio tiene de suyo con respecto al fin, y que termina con el consentimiento, y otro *comparativo,* que valora la mayor o menor conveniencia de cada medio respecto de los otros y con vistas también al fin, y que termina en la elección.

e) *La elección*

Viene del latín *eligere* y éste de *e* y *legere* (coger de entre varios, escoger). Significa, pues, el acto de preferir a uno entre varios, y concretamente el acto de escoger uno de los varios medios que se presentan como aptos para alcanzar un fin. Esencialmente es un acto de la voluntad, pero presupone otro acto del entendimiento. El acto del entendimiento, o mejor, de la razón práctica, que aquí se presupone es el consejo comparativo: la discreción o discernimiento en que apa-

rece un medio como mejor o más apto que los otros medios, que también se consideran, para alcanzar el fin intentado. Pero la elección es algo más que esta mera comparación de los medios, pues entraña la aceptación del medio que se considera mejor aquí y ahora, atendidas todas las circunstancias; y como ese medio (lo mismo que cualquier otro) es un bien, y el bien es objeto de la voluntad, el acto de adherirse a él es un acto de la voluntad; la elección es un acto de la voluntad. Por lo demás, en la elección es donde radica propiamente la libertad * psicológica o el *libre albedrío* humano.

Casi no es necesario repetir aquí la misma idea apuntada respecto del consejo y del consentimiento, es decir, que el objeto de la elección son los medios en cuanto tales y nunca el fin en cuanto fin. Si alguna vez un fin fuera objeto de elección, ya no se consideraría como fin, sino como medio en orden a otro fin ulterior.

f) *El imperio y el uso activo*

La elección consiste en la aceptación del último juicio práctico del entendimiento en el que termina el consejo comparativo; pero esto es todavía insuficiente para la acción: el medio elegido tiene aún que ser ejecutado. Esta ejecución o es realizada por la voluntad misma o por cualquier otra facultad humana movida por la voluntad. Al acto de la voluntad que ejecuta o que mueve a la ejecución se le llama *uso activo,* y al movimiento de las otras facultades impulsadas por la voluntad, *uso pasivo.* Aquí vamos a considerar solamente el uso activo. Pues bien, éste requiere otro acto del entendimiento que se llama *imperio* (del latín *in y parare,* disponer u ordenar eficazmente, imponer orden).

El *imperio* no se debe confundir con el consejo comparativo ni con el último juicio práctico en que éste termina; porque ese consejo y ese juicio práctico presentan el medio elegido como aceptable y preferible, pero el imperio lo presenta como aplicable y ejecutable. Entre la elección y la ejecución media un intervalo que puede ser largo, y con frecuencia surgen dificultades nuevas que es preciso afrontar. El imperio interviene aquí para mantener firme la resolución tomada y salir al paso de los nuevos

obstáculos. El imperio es un acto de la razón que presupone otro acto de la voluntad. Porque el imperio entraña dos cosas: una ordenación o dirección y un impulso; lo primero corresponde al entendimiento, y lo segundo, a la voluntad. Sin embargo, lo que constituye esencialmente el imperio es la dirección de la razón*; el impulso es algo anterior y presupuesto. El imperio es obra de la razón práctica, y no en su uso inmediato y como intuitivo, que es la sindéresis o hábito de los primeros principios prácticos, sino en su uso mediato y discursivo. En realidad, el imperio es el juicio práctico que termina o concluye un razonamiento práctico más o menos largo.

El *uso activo* de la voluntad consiste en la aplicación efectiva o ejecución del medio elegido e imperado en orden a la consecución del fin que se intenta. La palabra *uso* parece provenir de la griega *chresis* (uso), y ésta de *cheir* (mano). La mano, en efecto, es como el instrumento de todos los instrumentos y la que ejecuta casi todas nuestras acciones externas. De aquí viene el sentido primario del uso, que luego se aplica a las facultades internas y especialmente a la voluntad que mueve, en el orden del ejercicio, a todas las facultades humanas, tanto internas como externas. El uso activo es la actividad humana en su sentido más propio y pleno; es la verdadera *praxis* humana. Porque los actos de nuestra voluntad que tienen por objeto al fin como fin nos vienen impuestos por la naturaleza más que puestos por nosotros, y por eso pertenecen a la voluntad considerada como naturaleza; mientras que los actos que tienen por objeto a los medios como medios están más en nuestro poder y pertenecen a la voluntad como libre. Y de estos actos, el consentimiento se ordena a la elección, y la elección, al uso activo. En éste, pues, es donde culmina el acto humano en cuanto humano o propio del hombre, es decir, en cuanto el hombre es dueño de sí como agente libre.

Por lo demás, al uso activo de la voluntad corresponde el uso pasivo de las demás potencias humanas, bien internas, como el entendimiento, los sentidos internos y el apetito * sensitivo, bien externas, como los sentidos externos y la facultad locomotiva. Todas estas facultades reciben el impulso de la voluntad, al que obedecen, y participan así de la voluntariedad del acto voluntario propiamente

dicho. Es decir, que los actos de dichas potencias llegan a ser voluntarios por participación; y esto es lo que permite dividir los actos voluntarios en *elícitos* (realizados por la misma voluntad) e *imperados* (realizados por las otras facultades bajo el influjo de la voluntad).

63. El último fin* de la vida humana

Estos son los actos de la voluntad * que la razón debe ordenar; pero ¿cómo llevar a cabo tal ordenación? De dos maneras: una, encaminándolos a su fin último, lo que requiere el conocimiento de dicho fin (la felicidad) y del camino que a él conduce (la ley *), y otra, estabilizando tal ordenación mediante los hábitos operativos adecuados (las virtudes *).

Pues bien, ¿cuál es el fin último de toda la vida humana? Fin último es aquel que no está ordenado a otro fin ulterior. Decir fin último es en realidad una redundancia, pues el fin es precisamente lo último. Un fin que no sea último no es solamente fin, sino una mezcla de fin y de medio: es un fin que al mismo tiempo es medio, y un medio que al mismo tiempo es fin; por eso se le llama fin intermedio; es un fin que participa también de la condición de medio. De esta suerte, decir fin último es decir fin sin más, fin por antonomasia, fin que no es más que fin.

Pero ya vimos que el fin es doble: fin objetivo (aquello mismo que es fin) y fin subjetivo (la posesión del fin objetivo). Por eso tenemos que preguntarnos ahora por el fin último de la vida humana, tanto objetivo como subjetivo. De una manera global, todos están de acuerdo en la respuesta a esa doble cuestión: el último fin del hombre es la felicidad, tanto objetiva como subjetiva; la felicidad objetiva, o sea, el bien más alto, el bien sin restricción alguna, capaz por ello de saciar plenamente todas las ansias de bien y de perfección que hay en nosotros; y la felicidad subjetiva, es decir, la posesión perfecta y plena, por nuestra parte, de ese bien altísimo, completamente saciativo. Si llamamos felicidad integral a la unión de la felicidad objetiva y de la subjetiva, podríamos definirla, según lo hace Boecio, como *el estado perfecto constituido por la agregación de todos los bienes,* o sea, la posesión perfecta, inmutable y plena de todos los bienes en

su conjunto, o mejor, del bien supremo que compendia en sí, rebasándolos, todos los bienes que pueden desearse.

Pero es preciso concretar más. La felicidad objetiva, el bien supremo, no puede ser otro que Dios *, de quien sabemos que es el bien por esencia, la bondad misma, absoluta e infinita; Dios, que también puede ser llamado *bien común,* pues siempre el bien común, el bien de todos, es mayor que el bien privado, el bien de uno sólo o de unos cuantos.

Es verdad que la expresión *bien común* se emplea para señalar el fin de la sociedad civil, el bien de todos y de cada uno de los miembros de dicha sociedad, pero la posible confusión puede evitarse si se distingue entre el *bien común inmanente* y el *bien común trascendente.* El primero es el propio de la sociedad civil, intrínseco a ella, promovido por ella y realizado, mejor o peor, en ella según las distintas etapas de la historia: un bien común humano, realizado por los hombres y de carácter histórico. En cambio, el segundo es un bien divino, Dios mismo, ofrecido a los hombres y a todos los seres del universo; que no es intrínseco, sino extrínseco a la sociedad civil y al universo entero; que .no es histórico, sino metahistórico, intemporal, eterno. Este bien común trascendente es la felicidad objetiva, el fin último objetivo de toda la vida humana de todos y cada uno de los hombres.

¿Y cuál será la felicidad subjetiva? La posesión perfecta y plena, por parte del hombre, de ese bien común trascendente. Y esa posesión, ¿cómo se logrará? Sólo con un acto perfecto de conocimiento intelectual, al que debe preceder un acto radical de intención de la voluntad y al que debe acompañar y seguir un acto de fruición plena y perfecta. Es evidente que, siendo Dios de naturaleza espiritual, no puede ser asido o poseído físicamente, corporalmente, sino mediante una facultad espiritual, sea el entendimiento *, sea la voluntad. Pero la voluntad no puede ser, pues no es facultad aprehensiva, sino tendencial. Luego sólo puede ser el entendimiento. La posesión de Dios debe realizarse por un acto del entendimiento. Pero no por cualquier acto, pues tiene que ser una posesión perfecta y plena, para lo que no sirve un acto discursivo, sino intuitivo; y no de forma abstracta, que sólo reporta una posesión intencional, pero no real, sino de

forma concreta, experimental, vivencial, que puede llamarse «visión de Dios cara a cara». Mas si la posesión de Dios debe realizarse por un acto de conocimiento intelectual perfecto, también debe intervenir en aquélla la voluntad, ya de manera antecedente, con el acto de intención más radical o primario, puesto que tiene por objeto al fin por antonomasia, al fin último de toda la vida humana; ya de manera concomitante y consiguiente, con el acto de fruición más perfecta y plena de que sea el hombre capaz, pues se trata del descanso definitivo e inmutable en el bien supremo.

Y si la felicidad, tal como la hemos descrito, tanto objetiva como subjetiva, es el último fin del hombre, los actos de la voluntad humana estarán racionalmente ordenados en cuanto lleven al hombre a la felicidad así entendida, y no lo estarán en cuanto aparten al hombre de ella u obstaculicen su consecución. Y para el caso poco importa que la susodicha felicidad no puede ser alcanzada por el hombre dentro de los límites de esta vida mortal. De hecho es imposible alcanzarla aquí, por las condiciones del conocimiento humano en esta etapa de nuestra existencia, y por tratarse de una vida transitoria, esencialmente mudable y sometida a tantos condicionamientos de índole material. Pero si la felicidad no puede ser alcanzada en esta vida mortal, sí que puede y debe prepararse én ella, dirigiendo a ese fin último los actos todos de nuestra voluntad, que en esto consiste el ordenarlos rectamente, con rectitud moral.

6.4. La ley

Mas ¿cómo saber si un acto de nuestra voluntad, ya sea elícito, ya imperado, se ordena rectamente al fin último del hombre? Por la ley moral, que es el camino que conduce al hombre a su fin.

Tomás de Aquino estudia la ley, primero, de una manera general, y después señala en ella tres formas principales: la ley eterna (que está en Dios), la ley natural (que está en el hombre y que coincide con la ley moral) y la ley humana positiva (que también está en el hombre y que coincide con la ley civil). Veámoslo.

Según la famosa definición de Santo Tomás,

> *la ley es cierta ordenación de la razón, enderezada al bien común, y promulgada por quien tiene a su cargo el cuidado de la comunidad.*
>
> (III, q. 90, a. 4)

Se trata, en efecto, de una ordenación de la razón *, es decir, de un juicio práctico, precepto o mandato, que se encuentra en la razón como un producto, de la misma, y al modo como el objeto conocido se encuentra en el sujeto cognoscente. Tiene mucho que ver con la voluntad, porque la razón, movida por la intención del fin, propone los medios más aptos para conseguir ese fin, y por ello el mandato en que consiste la ley es un producto de la razón, pero presupuesto el impulso de la voluntad.

Por ser una ordenación de la razón, la ley no se encuentra propiamente más que en los seres dotados de razón. En efecto, la ley puede considerarse, bien en el sujeto que la dicta, en el regulador u ordenador, bien en el sujeto que la recibe y que es regulado y ordenado por ella; pero propiamente, para que se pueda hablar de ley, es necesario que el sujeto regulado y ordenado sea también racional.

Pero además de ser una ordenación de la razón, la ley está enderezada al bien común, lo que se explica del modo siguiente. En la razón y la actividad prácticas, el principio es el fin, y más propiamente el fin último, que es el fin sin más. Pero el último fin del hombre es el bien común, ya sea trascendente, Dios, que es el fin último absolutamente hablando, ya sea inmanente a la sociedad civil, bien común civil, que es el fin último del hombre en esta vida mortal. Por eso, cualquier ordenación de la razón y de la actividad práctica tiene que referirse en último término al bien común, aunque se trate de una ordenación particular. Tomás de Aquino lo confirma expresamente con estas palabras:

> *Es necesario que la ley se diga en orden al bien común, y así cualquier precepto de una obra particular no tiene razón de ley si no se ordena al bien común.*
>
> (I-II, q. 90, a. 2)

Además, por el hecho de que la ley está encaminada al bien común tiene que ser un fruto de la razón práctica de aquel que tiene a su cargo el cuidado de la comunidad. Si se trata de la comunidad universal, un fruto de la Razón divina, y a esto se llama ley eterna; pero si se trata de la comunidad de los hombres que constituyen la sociedad civil, será un fruto de la razón humana del gobernante, y a esto se llama ley civil.

Por último, la ley debe ser promulgada, o sea, debe llegar al conocimiento de aquellos a quienes regula u ordena. Toda medida, para que verdaderamente mida, es necesario que se aplique a aquello que es medido por ella. Por eso, toda ley, que es como una cierta medida, debe aplicarse a aquellos para los que está hecha la ley, y esta aplicación, en el caso de las criaturas racionales, no se hace de otra forma que mediante su promulgación.

Determinada así la naturaleza de la ley, debemos pasar ahora al examen de los distintos tipos de ley, por lo menos de los principales, que son éstos: ley eterna, ley natural y ley humana positiva.

• Acerca de la *ley eterna* escribe Santo Tomás:

> *La ley no es otra cosa que cierto dictamen de la razón práctica en el príncipe que gobierna a una comunidad perfecta. Pero es manifiesto, dado que el mundo es regido por la divina providencia, que toda la comunidad del universo es gobernada por la razón divina. Y, por lo tanto, la misma razón del gobierno de las cosas, que está en Dios como en el príncipe del universo, tiene razón de ley. Y como la divina razón, no concibe nada temporalmente, sino que tiene un concepto eterno, de aquí que a esta ley se* te *debe llamar eterna.*
>
> (I-II, q. 91, a. 1)

• Por lo que atañe a la *ley natural,* que se identifica con la *ley moral,* Santo Tomás se expresa así:

> *La ley, como quiera que es regla y medida, puede encontrarse de dos maneras en alguien: una, como en el regulante y mensurante; otra, como en lo regulado y mensurado; porque*

en tanto una cosa participa de la regla o de la medida en cuanto es regulada o mensurada. Por tanto, dado que todas las cosas que están sometidas a la divina providencia son reguladas y mensuradas por la ley eterna, es manifiesto que todas las cosas participan en algún modo de la ley eterna, a saber, en cuanto que, por la impronta de ella, tienen distintas inclinaciones a sus propios actos y fines. Ahora bien, entre las cosas creadas, la criatura racional es la que de modo más excelente está sometida a la providencia divina, ya que ella misma participa activamente de la providencia, pues provee a sí misma y a otros seres. Por consiguiente, también ella participa de la razón eterna, en virtud de la cual tiene una inclinación natural a los actos y al fin debidos. Y tal participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural.

(I-II, q. 91, a. 2)

Concebida así la ley natural, que es ley moral en cuanto atañe a la criatura racional, y más concretamente al hombre en tanto que tal, se ve claro que dicha ley también puede deducirse de las exigencias e inclinaciones de la naturaleza humana, en cuanto ordenada a Dios, como a su fin último.

- Finalmente, por lo que toca a la *ley humana positiva,* Santo Tomás dice lo siguiente:

La ley es cierto dictamen de la razón práctica. Pues bien, un proceso semejante es el que se encuentra en la razón práctica y en la especulativa, pues una y otra proceden desde ciertos principios hasta determinadas conclusiones. Según esto, se ha de decir que, así como en la razón especulativa desde unos principios indemostrables y naturalmente conocidos, se llega a las conclusiones de las diversas ciencias, el conocimiento de, las cuales no está naturalmente en nosotros, sino que llegamos a él por la industria de la razón; desde los aspectos de la ley natural, que son como principios comunes e indemostrables, es necesario que la razón humana proceda hasta algunas disposiciones más particulares. Y estas disposiciones particulares descubiertas por la razón humana se llaman leyes humanas, siempre que se guarden las otras condiciones que pertenecen a la razón humana.

(I-II, q. 91, a. 3)

A esto que dice aquí Santo Tomás hay que añadir que esas *disposiciones más particulares,* que son establecidas por el que tiene a su cargo el cuidado de la

comunidad civil, miran al bien común inmanente de dicha comunidad, aunque sin oponerse o contradecir al bien común trascendente.

6.5. Las virtudes *

El orden que la ley introduce en los actos de la voluntad con vistas a la obtención del fin último de la vida humana no permanece en dichos actos de manera estable, sino que sólo los afecta de un modo transitorio. En efecto, como los susodichos actos son libres, son asimismo mudables, variables, tornadizos, y no se orientan espontáneamente, de manera segura, en la dirección que les marca la ley. Por eso se precisan ciertos hábitos operativos, ciertas disposiciones estables, radicadas en la voluntad y en las otras facultades movidas por ella, en fuerza de las cuales, los actos voluntarios queden encarrilados y permanentemente dirigidos al fin al que los endereza la ley. Pues bien, esas disposiciones estables del bien obrar, esos hábitos operativos buenos, son las virtudes morales, de las que nos vamos a ocupar a continuación.

Por de pronto digamos que las virtudes morales deben ser entendidas como otras tantas fuerzas o energías, sobreañadidas a las facultades, y que llevan a éstas a obrar de modo más expedito, más fácil y seguro en la dirección del fin humano. Son hábitos operativos buenos, adquiridos por la repetición de actos de una misma especie; mas como afectan a esas energías radicales del obrar humano que son las facultades, y lo que se recibe debe estar acomodado al modo de ser del que lo recibe, por eso se trata de otras tantas energías suplementarias y sobreañadidas, torno ya hemos dicho. Añadamos ahora que las virtudes morales no quitan la libertad que es propia de los actos voluntarios, tanto elícitos como imperados; dichos actos no quedan encorsetados o anquilosados por las virtudes; por el contrario, quedan como más sueltos y libres, pues hacen superar con mayor facilidad los obstáculos de la voluntariedad, que ya señalamos más atrás, como son el miedo, la concupiscencia y la ignorancia.

Y dicho esto, veamos cuáles son las virtudes morales fundamentales, también

llamadas cardinales. Para Santo Tomás, siguiendo en ello a Aristóteles, son cuatro: la prudencia *, la justicia *, la fortaleza* y la templanza*. Veamos cómo se explica su número y necesidad.

Para obrar bien se necesita ante todo saber lo que debemos hacer en cada caso para ajustamos a la ley. No se trata del simple conocimiento de la ley; ésta indica el camino de una manera general y válida para todos los hombres de todos los tiempos y lugares, pero por ello mismo se mantiene en un plano de universalidad. Si la ley * dice, por ejemplo, «debemos socorrer a los necesitados», todavía queda mucho por concretar y determinar acerca del modo como yo, en estas circunstancias, con estos recursos y ante estas necesidades, debo poner por obra aquel precepto. Esto ya no lo dice la ley, sino un saber más concreto y pormenorizado, que no brota espontáneamente en cada uno, y que se llama *prudencia.* La prudencia es virtud moral, aunque radica en el entendimiento, o mejor, en la razón práctica humana; es moral por su objeto, porque versa sobre los asuntos morales, sobre lo que cada cual debe hacer, aquí y ahora, para cumplir con la mayor perfección posible la ley moral. Y es la primera de las virtudes cardinales o fundamentales de la vida moral, pues sin ella no sería posible ninguna otra virtud; es como la guía de todas las demás. A la virtud de la prudencia acompañan una serie de virtudes complementarias de ella, que forman como su cortejo, pero en cuya consideración no podemos entrar aquí. Y lo mismo ocurre con las otras virtudes cardinales. El organismo entero de las virtudes morales es muy amplio, pero todas se sistematizan alrededor de esas cuatro fundamentales.

Y vayamos con la *justicia.* Para obrar bien no basta con saber lo que debemos hacer en cada caso; es necesario también querer hacerlo. La voluntad debe estar rectificada, lo mismo que la razón, y reforzada con esa energía nueva, que es la virtud cardinal de la justicia. Para entender la naturaleza de esta virtud téngase en cuenta que la voluntad humana está por su propia naturaleza ordenada al bien en general y al bien particular de cada sujeto volente. O sea, que para querer el bien sin más, el bien sin restricción alguna, y para querer el bien particular de cada uno, nuestra

voluntad no necesita virtud alguna, no precisa de ninguna energía sobreañadida. Pero sí que la necesita para querer el bien de los demás, el bien que le es debido a las demás personas o al que ellas tienen derecho. A ese bien es al que inclina la virtud de la justicia, que es definida por Santo Tomás, siguiendo a la tradición, como *la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho.* Por lo demás, la virtud de la justicia o se refiere al bien de toda la comunidad, y entonces se llama justicia general o legal, o se refiere al bien de cada individuo en particular, y entonces se divide en justicia distributiva y justicia conmutativa, que son especies de justicia particular. Tampoco podemos detenernos en los detalles de esta división.

Las otras dos virtudes cardinales son la *fortaleza y* la *templanza,* y su necesidad se justifica así. Para obrar lo que es justo se necesitan, como acabamos de ver, las virtudes de la prudencia y de la misma justicia, pero no basta con ello. En efecto, en nosotros existen otras fuerzas apetitivas, radicadas en la parte sensible de nuestro ser, que pueden apartarnos, si no se las domina, del bien de la virtud. Esas fuerzas son los *apetitos** sensitivos, el *concupiscible* que nos lleva a buscar los bienes sensibles y a huir de los males sensibles, y el *irascible*, que nos lleva a lo mismo, pero respecto de los bienes difíciles de conseguir y de los males difíciles de evitar. Y para ordenar, moderar o rectificar esos apetitos son necesarios la templanza y la fortaleza.

Descartada la ignorancia, que se remedia con la prudencia, los otros dos factores que pueden contrariar la voluntariedad de nuestros actos son la concupiscencia y el miedo. Pues bien, para vencer la concupiscencia, que nos arrastra hacia bienes sensibles que pueden ser contrarios al bien de la razón, se necesita la templanza, y para vencer el miedo, que nos paraliza y detiene en el camino de la virtud, se requiere la fortaleza. Más en concreto, la templanza nos permite seguir queriendo el bien racional, lo que es justo, a pesar de los atractivos sensibles en contrario; y la fortaleza nos facilita la permanencia en el camino de la justicia, a pesar de todos los obstáculos o dificultades que

puedan encontrarse en ese camino. La primera —la templanza— es una virtud moderadora y reguladora de nuestras apetencias concupiscibles, para no dejar de hacer el bien porque alguna otra cosa nos guste o no nos guste; y la segunda —la fortaleza— es una virtud enardecedora y también reguladora de nuestras apetencias irascibles, para no dejar de hacer el bien porque alguna otra cosa nos dañe (o amenace dañarnos) o nos obstaculice o dificulte. Por supuesto, que también estas dos virtudes, como cardinales que son, tienen a su alrededor otras varias que las acompañan y complementan.

Digamos, para terminar, que estas cuatro virtudes morales (y las demás que las rodean) forman un sistema, dentro del cual se apoyan y ayudan mutuamente. Por eso crecen todas a la par, y a la par se debilitan o se pierden. En realidad no se puede ser justo sin ser prudente y fuerte y temperante; ni se puede ser fuerte sin ser prudente y justo y temperante; ni se puede ser temperante sin ser prudente y justo y fuerte. Este es el sistema o la conexión de las virtudes morales, que Santo Tomás destaca con frecuencia.

6.6. La sociedad civil

Estas reflexiones sobre el orden moral en Tomás de Aquino deben completarse con una breve exposición de la concepción de dicho autor sobre la comunidad social y política, que no es ajena para él a la vida moral. Y como la mejor manera de conocer una cosa consiste en la consideración de sus causas *, señalemos a continuación las causas de la sociedad civil.

a) *El origen natural de la sociedad civil.* —Investigar la causa eficiente de la sociedad civil equivale a señalar su origen. Pues bien, el origen de la susodicha sociedad hay que ponerlo en la inclinación natural del hombre a vivir en sociedad. Existe, en efecto, tal inclinación natural, o dicho de otro modo, el hombre es social por naturaleza.

Santo Tomás apunta tres razones por las que se echa de ver que el hombre tiende naturalmente a vivir en sociedad:

- La primera, que no se basta a sí mismo para atender a las necesidades de la

vida.

- La segunda, que precisa de la ayuda de los otros para conocer lo que necesita para su subsistencia y procurárselo.
- Y la tercera, porque es esencialmente comunicativo, como lo demuestra el hecho del lenguaje.

Y siendo esto así, el nacimiento de la sociedad civil no se debe a ningún pacto más o menos explícito, ni al mutuo consentimiento entre los hombres, sino que se debe a una imperiosa inclinación de la naturaleza y a una necesidad ineludible para la inmensa mayoría de los hombres. Además, los hombres ya nacen de hecho en el seno de la sociedad civil; al principio de su vida la necesitan ineludiblemente, y cuando llegan a la edad adulta no se pueden separar de ella totalmente, sino con grave quebranto para su bienestar físico, y aun para su adelantamiento moral. El origen de la sociedad civil es, pues, natural.

b) *El bien común como fin de la sociedad civil.* —Por lo que se refiere al fin o a la causa final de la sociedad civil, Santo Tomás lo pone en el bien común, entendido, claro está, como bien común inmanente. Véanse algunos textos: *En las cosas humanas existe algún bien común, que es el bien de la ciudad o de la sociedad (Contra Gentes,* III, cap. 80). *En las cosas humanas, dirigir al bien común es propio de aquel que está al frente de la sociedad* (I, q.. 105, a. 4). *Toda ley se ordena al bien común* (I-II, q. 90, a. 2).

El fin de la sociedad es, pues, el bien común, pero ¿en qué consiste dicho bien común? Una primera respuesta puede ser ésta: aquello que hace posible la vida virtuosa de los ciudadanos. Porque, en efecto, según Santo Tomás:

> *Los hombres se reúnen en sociedad para vivir dignamente, lo que no puede conseguirse si todos y cada uno no vive así individualmente. Pero la vida humana digna es la que se conforma a la virtud. Por consiguiente, la vida virtuosa es el fin de la sociedad civil.*
>
> *(De regno,* I, cap. 15)

Mas para el logro de esa vida digna o virtuosa se requieren otros muchos

bienes, tanto corporales como espirituales, y además convenientemente ordenados y jerarquizados. De esta suerte, el susodicho bien común llega a concretarse en el orden, la tranquilidad, la paz, la unidad, la amistad, el bienestar, la salud pública. Véanse estos otros textos:

> *El bien y la salud de la sociedad civil está en que se conserve su unidad, que también se llama paz, pues si ésta se pierde carece de utilidad la vida social (...). Lo que el rector de la comunidad debe buscar sobre todo es la unidad de la paz(...). Y cuando un régimen es más eficaz para conservar la unidad de la paz, tanto es más útil.*
>
> (*De regno,* I, cap. 3)

> *Entre todos los bienes del mundo no hay ninguno que pueda dignamente preferirse al de la amistad. Ella es la que concilia en unidad a los virtuosos, y la que conserva y promueve la virtud. Ella es la que todos los hombres necesitan en la ejecución de cualquier negocio, para no engreírse en la prosperidad ni abandonar en la adversidad. Ella es la que proporciona los mayores deleites, pues todas las cosas deleitables producen tedio sin los amigos.*
>
> (*De regno,* I, cap. 11)

> *El fin dé todo gobierno es la paz; la paz, en efecto, y la unidad de los súbditos es el fin del gobernante.*
>
> (*Contra Gentes,* IV, cap. 76)

c) *Los constitutivos esenciales de la sociedad civil.* — Y ahora pasemos a considerar los constitutivos esenciales de la sociedad política, como si dijéramos su materia y su forma.

La materia de la sociedad son los individuos humanos, pues de ellos está hecha la sociedad. Ahora bien, hay sociedades imperfectas, elementales, como la familia, y otras más perfectas y completas, como la aldea, compuesta de diversas familias, y el ayuntamiento, compuesto de diversas aldeas o de diversas familias en número suficientemente grande, y así sucesivamente la provincia, la región, el estado. Y es importante hacer notar que los individuos no se integran en la sociedad política perfecta, esto es, el estado, sino a través de las sociedades inferiores: de la familia

en primer lugar, y después, de la ciudad y de la región. Por eso, la sociedad mayor, que es el estado, no debe absorber a las sociedades menores, sino que debe mantenerlas y superarlas. El cuerpo social es un cuerpo organizado, no una mera yuxtaposición de individuos.

La unidad de la sociedad es unidad de orden, que permite y respeta las diferencias de los individuos y las relaciones que éstos mantienen entre sí antes de integrarse en la sociedad civil perfecta. Si esas diferencias se borran, la sociedad perece por exceso de uniformidad. Santo Tomás lo dice claramente: *si la ciudad fuese más una de lo que debe, ya no habría ciudad (In II Polit.,* lect. 1, n. 179). Y también: *La unidad máxima destruye la ciudad (In II Polit.,* lect. 1, n. 183).

Y en cuanto a la forma de la sociedad hay que decir que lo que ordena o estructura a una multitud de individuos, familias, municipios, etc., en la unidad superior del estado o de la sociedad civil perfecta, es la autoridad, en las diversas formas que puede adoptar, y las ordenaciones que de ella emanan y que son las leyes.

La autoridad o el gobierno de los pueblos no tiene siempre la misma forma, sino que se presenta en formas diversas. Santo Tomás las estudia en sus líneas fundamentales y son seis, tres buenas y tres malas. Las buenas o justas son éstas: monarquía, aristocracia y democracia; y las malas o injustas, éstas: tiranía, oligarquía y demagogia. En este punto sigue sin más el pensamiento de Aristóteles.

Santo Tomás se plantea también la cuestión de cuál de estas formas de gobierno (ya se entiende que de las justas) es la mejor. Y considerando la cuestión de una manera absoluta, responde que la monarquía. Sin embargo, en concreto y atendidas todas las circunstancias, es mejor el gobierno mixto, que retenga en sí todo lo bueno que puedan aportar las diversas formas de gobierno justo. Véase cómo expone este pensamiento:

> *Acerca de la buena ordenación de los gobernantes en alguna ciudad o pueblo, hay que considerar dos cosas. De las cuales la primera es que todos tengan alguna parte en el gobierno, pues así se conserva mejor la paz del pueblo y todos aman y defienden tal*

> *ordenación. La segunda es que se atienda la formación de régimen o de gobierno. Estas formas son varias, pero las mejores de ellas son: la monarquía, en la que gobierna uno con arreglo a la virtud, y la aristocracia, o sea, el gobierno de los mejores, en la cual gobiernan unos pocos con arreglo a la virtud. Luego la mejor forma de gobierno es aquella en la que hay uno que sobresale en la virtud y que manda a todos, y bajo él hay algunos que también gobiernan con arreglo a la virtud, y además el gobierno pertenece a todos, porque todos pueden ser elegidos gobernantes y porque todos los eligen. Tal es, en efecto, la mejor forma de régimen, compuesta de monarquía, en cuanto que manda uno solo, y de aristocracia, en cuanto que mandan varios con arreglo a la virtud, y de democracia, o sea, el poder del pueblo, en cuanto que del pueblo puedan ser elegidos los gobernantes y pertenece al pueblo la elección de éstos.*
>
> (I-II, q. 105, a. 1)

Por lo demás, la sociedad así organizada bajo la forma de gobierno que se adopte y, si se trata de la mejor atendidas todas las circunstancias, bajo esa forma mixta de monarquía, aristocracia y democracia, se termina de organizar y estructurar por las distintas leyes (emanadas de la autoridad competente y hechas cumplir también por la correspondiente autoridad), que son otras tantas ordenaciones de la razón del gobernante enderezadas al bien común.

6.7. Esquema del capítulo 6

El orden moral
I. Lo voluntario

A) Procede de un principio intrínseco, y así se opone

1. A lo *violento* (contranatural).
2. A lo *artificial* (preternatural).

B) Con conocimiento del fin, y así se opone

1. **A lo *natural no viviente.***
2. **A lo *natural viviente no cognoscitivo.***

C) El conocimiento del fin puede ser

1. *Perfecto,* del fin como fin, intelectual.
2. *Imperfecto,* de algo que es fin, sensitivo.

D) Lo involuntario, se debe a

1. La *violencia.*
2. El *miedo.*
3. La *concupiscencia.*
4. La *ignorancia.*

II. Los actos de la voluntad

A) Los que se refieren al fin

1. La *simple volición,* el fin en sí.
2. La *fruición,* el fin presente.
3. La *intención,* el fin ausente.

B) Los que se refieren a los medios

1. El *consentimiento,* que sigue al *consejo absoluto.*
2. La *elección,* que sigue al *consejo comparativo.*
3. El *uso activo,* que sigue al *imperio.*

C) Además de los actos elícitos, están los imperados

IIL El fin último de toda la vida humana

A) El fin último objetivo: felicidad objetiva

1. Es *Dios, bien supremo, bien común trascendente.*

B) El fin último subjetivo: felicidad subjetiva

1. Es la *posesión* de Dios.
2. Por un *acto perfecto de conocimiento intelectual*
3. Al que precede un *acto radical de intención.*
4. Al que acompaña y sigue un *acto perfecto de fruición.*

IV. La ley

A) En general

1. *Ordenación de la razón.*
2. *Enderezada al bien común.*
3. *Promulgada.*
4. *Por el rector de la comunidad.*

B) En particular

1. *Ley eterna,* que está en Dios.

2. *Ley natural o moral,* que está en el hombre.
3. *Ley humana positiva,* que está en el gobernante.

V. Las virtudes

A) Naturaleza de las virtudes cardinales

B) Enumeración

1. *Prudencia,* que radica en el entendimiento.
2. *Justicia,* que radica en la voluntad.
3. *Fortaleza,* que radica en el apetito irascible.
4. *Templanza,* que radica en el apetito concupiscible.

VI. La sociedad civil

A) **Origen:** *inclinación natural.* El hombre ser social.
B) **Fin:** *el bien común inmanente.* La paz social.
C) **Materia:** *individuos organizados en sociedades inferiores.*
D) **Forma:** *forma de gobierno y leyes.*

1. Formas *justas: monarquía, aristocracia* y *democracia.*
2. Formas *injustas: tiranía, oligarquía* y *demagogia.*

E) Mejor forma de gobierno;

1. En *absoluto:* la *monarquía.*
2. En *concreto:* la *mixta* de *monarquía, aristocracia* y *democracia.*

7

El orden artificial

7.1. Prenotandos

Para Tomás de Aquino este orden es el que *la razón introduce, al considerarlo, en las cosas exteriores, de las que ella es causa, como el arca o la casa,* y añade que su consideración *pertenece a las artes mecánicas.* Pero hay que decir que el orden artificial, o el relativo a las artes, es más amplio, pues aparte de las artes mecánicas, se dan también en nosotros las artes liberales.

En general, las artes son para Tomás de Aquino ciertas habilidades que radican esencialmente en la razón humana, y son así otras tantas virtudes intelectuales, como también lo son las ciencias. Son desde luego, adquiridas, no innatas y se ordenan no tanto a conocer como a producir. Pues bien, dejando esto sentado, se deben distinguir entre las artes las que se enderezan a la producción de artefactos externos, y las que se ordenan a la producción de artefactos internos, especialmente los artefactos que radican en el propio entendimiento. En este último caso, la capacidad de producir tales artefactos no se encuentra más que en el entendimiento*, es decir, no se prolonga en otras potencias o facultades, y además el acto de producirlos coincide con el acto de conocerlos; de conocerlos no especulativamente, sino práctica o productivamente. En cambio, las artes que se enderezan a la producción de artefactos externos radican ciertamente, de manera principal, en el entendimiento, pero de manera secundaria o derivada radican también en las potencias motoras que se utilizan de inmediato para esa producción. Así, por ejemplo, el arte de tañer la cítara se encuentra de modo principal en el entendimiento del citarista, pero de modo secundario, se halla en sus manos.

También hay que decir que en este tipo de artes no coincide el momento cognoscitivo con el productivo, pues una cosa es saber tañer, e incluso saber que se está tañendo, y otra tañer de hecho; lo primero se consuma en el entendimiento; lo segundo se inicia en el entendimiento, pero se prolonga y se realiza cumplidamente en las potencias motoras.

La división de las artes en *mecánicas* (también llamadas *serviles),* de una parte, y *liberales,* de otra, se basa en la materia utilizada para la elaboración de sus productos. Las primeras, en efecto, se valen de una materia externa (sea grosera o sutil) para construir sus artefactos, mientras que las segundas no se valen de materia alguna (están libres de la servidumbre de la materia), sino que construyen sus artefactos con nociones, ideas, imágenes, enunciados, etc., es decir, con elementos puramente mentales. Por otro lado, si se atiende al fin, hay artes que se ordenan a adquirir algo que nos falta, y se llaman por eso *artes útiles,* mientras que hay otras que sólo se ordenan a manifestar nuestras propias perfecciones, creando obras bellas, y por ello se denominan *artes bellas.* Por lo demás, estas dos divisiones se cruzan entre sí: las artes serviles son útiles o bellas, y lo mismo ocurre con las artes liberales.

Conviene también hacer notar aquí que el fin de las artes no es, de inmediato, el fin último de la vida humana, aunque en último término pueda y deba reconducirse a él. Las artes tienen un fin inmanente que se cumple con el acabamiento pleno de la obra hecha, del artefacto producido. Este fin inmanente se identifica con la forma * o causa formal de cada arte. Así, el arte de danzar tiene como finalidad el danzar bien y en esto consiste también su forma o esencia *; y lo mismo el arte de hacer vestidos o el arte de hacer sonetos, es decir, todas las artes. Pero además de este fin inmanente las artes tienen un fin trascendente en cuanto son reductibles al bien humano (bien moral), y pueden (y deben) subordinarse al fin último del hombre. Sin embargo, esa reducción no debe cambiar el fin inmanente de cada arte, sino que debe respetarlo y mantenerlo.

O dicho de otra manera, las artes se rigen de manera inmediata y propia por el valor de la eficacia, no por el de la rectitud moral; pero en último término se

subordinan al valor de la rectitud moral. Un arte es eficaz, es decir, es plenamente arte, cuando es capaz de aplicar los medios más idóneos, más sencillos, más rápidos, más eficaces en suma, para lograr la perfecta producción del artefacto de que se trate: una buena casa, un buen vestido, o una buena demostración. Pero el arte está en último término ordenado al bien del hombre, y así su fin inmanente debe someterse al fin trascendente del hombre, su eficacia debe subordinarse a su rectitud moral, y esto sin que deje de cumplir su fin inmanente, sin que la rectitud deteriore o disminuya la eficacia.

Hemos dicho antes que las artes coinciden con las ciencias en que son virtudes intelectuales *, no morales *, pero a diferencia de las ciencias, que se ordenan al conocimiento o a la especulación, las artes se ordeñan a la producción. Por ello son en sus objetos más particulares que las ciencias, pues acercarse a la realidad es acercarse a lo singular y concreto, y la producción se acerca a la realidad más que la especulación. Con todo, las artes, que dan reglas para la producción eficaz de buenos artefactos, se mantienen aún en un cierto nivel de universalidad: el médico sabe curar no sólo una enfermedad, sino muchas, y no sólo este caso concreto de tal enfermedad, sino todos los casos. Y ello es estar colocado en un cierto plano de universalidad. Por eso, cuando se trata de descender a cada caso concreto, se requiere, además del arte correspondiente, una luz nueva que podemos llamar *inspiración.* La inspiración es, en el dominio del arte, lo que la *prudencia* * en el dominio de la acción moral y del conocimiento que la dirige, pero la diferencia estriba en que la prudencia tiene que atender sobre todo a la rectitud, y por eso necesita del concurso de las otras virtudes morales, mientras que la inspiración sólo tiene que atender a la eficacia, y así no necesita sino un conocimiento más detallado y concreto de la materia del artefacto, de las energías productivas y de las circunstancias de la producción.

7.2. Las artes mecánicas o serviles

Santo Tomás no hace una enumeración completa de estas artes, ni siquiera de los grandes grupos genéricos en los que podrían encuadrarse; pero es claro que están integrados en ellas los diversos oficios con los que los hombres, desde

antiguo, han subvenido a la satisfacción de las necesidades más perentorias de su vida, como el arte de cultivar la tierra, el arte de la caza y el arte de la pesca, todas las cuales están ordenadas a conseguir los alimentos necesarios; también el arte de edificar casas o viviendas y el arte de proveerlas de los muebles convenientes; asimismo el arte de tejer y de confeccionar los vestidos con que cubrir el cuerpo; igualmente el arte de navegar y de transportar por tierra los productos necesarios; finalmente el arte de la medicina con el que poner remedio a las enfermedades. Todas estas artes se han desarrollado desde muy antiguo, pues todas ellas son precisas para subvenir a las necesidades más imperiosas de la vida humana. Mas como el hombre no sólo desea por naturaleza vivir, sino vivir bien, es decir, como hay en él una tendencia innata al bienestar, se comprende que las artes enumeradas, sin dejar de ser primarias, se hayan ido perfeccionando y refinando. En primer lugar haciéndose más eficaces, que es lo propio de todo arte, pero en segundo lugar uniéndose a otras artes que entrañan ya cierta abundancia, superfluidad o lujo, y que más parecen procurar bienes deleitables que bienes útiles. Así, por ejemplo, las artes ordenadas a la obtención de alimentos no sólo se han desarrollado en su propia línea, sino que además se combinan con la dietética, que es parte de la medicina, y con la culinaria. Esta última no busca ya la simple alimentación conveniente al hombre, sino el procurar deleite en la satisfacción de esa necesidad primaría del hombre, que es el comer y el beber. Se trata de un lujo *o* refinamiento en la comida o en la bebida.

Algo semejante ha ocurrido con las artes ordenadas al vestido y a la habitación. El arte de tejer y de confeccionar vestidos se han combinado con el arte del ornato en el vestir, que ya no mira a fabricar vestidos más útiles o más cómodos, sino más ostentosos y ricos, con la adición además de joyas y otros adminículos lujosos. Por su parte, el arte de edificar se combina no sólo con el arte de la aclimatación, sino también con el de la decoración o embellecimiento de las viviendas, tanto exterior como interiormente, y de aquí surgen la arquitectura, la escultura y la pintura, que figuran desde antiguo entre las bellas artes. Se trata, pues, de otros tantos lujos o refinamientos en el vestido y en la habitación.

Dentro de las artes mecánicas hay que enumerar también a aquellas que procuran deleite al ser humano, al margen ya de la satisfacción de sus necesidades primarias, como son el arte de jugar, el arte de danzar, el arte de tañer, el arte de cantar y recitar y el arte de representar en la escena, o sea, el teatro. Estas artes ya no se pueden llamar útiles sin más, sino que son, al menos de modo primordial, artes bellas, creadoras de belleza. Pero todavía se valen de la materia exterior o del propio cuerpo y sus movimientos o de la voz humana, y así siguen siendo artes serviles o mecánicas.

7.3. Las artes liberales

Estas artes constituyen lo que en tiempo de Santo Tomás se llamaba el *trivium* y el *quatrivium.* Las artes del trivium se pueden llamar también artes lingüísticas, mientras que las del quatrivium se pueden denominar artes matemáticas.

Las *artes lingüísticas* tienen como materia de sus construcciones las palabras del lenguaje humano, pero no sólo, ni principalmente, las palabras externas, las voces significativas, sino más bien las palabras internas, o sea, las mismas significaciones que son expresadas con las voces. Tres son, según la división tradicional que Santo Tomás hace suya, estas artes: la gramática, la retórica y la dialéctica. La *gramática* tiene como finalidad el expresar correctamente nuestros pensamientos: de forma clara, precisa, ordenada. Fundamentalmente se refiere al lenguaje interior: a las imágenes, nociones e ideas; a las oraciones (enunciativas o imperativas o vocativas o exhortativas o deprecativas); a los discursos o razonamientos. Pero de manera derivada se refiere al lenguaje hablado, del que se ocupa la prosodia, y más derivadamente, al lenguaje escrito, del que se ocupa la ortografía. La gramática es propiamente un arte liberal, pero la prosodia y la ortografía se encajan en continuidad con las artes mecánicas.

La segunda de las artes lingüísticas es la *retórica.* Respecto de la gramática desempeña una función semejante a la del ornato en el vestir respecto al arte de tejer y confeccionar vestidos; se trata del refinamiento y el lujo del lenguaje.

Dentro de la retórica, la parte principal es la poética, el arte de la creación literaria, tanto en verso como en prosa, que produce obras bellas por medio del lenguaje; las partes derivadas son la recitación y la oratoria, que están muy cerca del arte de representar o en continuidad con él.

Por último, tenemos la *dialéctica* o *lógica,* que es la tercera de las artes lingüísticas. Es también un arte del lenguaje interior, pero enteramente ordenada a la demostración y a la ciencia, tanto en el campo de la especulación como en el de la acción y la producción. En efecto, no sólo se pueden demostrar las conclusiones especulativas, sino también las prácticas. La expresión exterior de los artefactos de la lógica constituyen una parte especial de la simbólica.

Pero vayamos ya a las *artes matemáticas.* Según la distribución clásica, que Santo Tomás hace suya, las artes del *quatrivium* son cuatro: la aritmética, la geometría, la astronomía y la música. Que la *aritmética y* la *geometría* son partes de la matemática no ofrece duda, y en cuanto a la *astronomía y* la *música* se trataba de la dimensión matemática de dichas disciplinas. En efecto, en tiempo de Santo Tomás, la astronomía, entendida como arte liberal, tenía el cometido de calcular el curso de los astros y poder determinar así los eclipses, los equinoccios y los solsticios, las fases de la luna, etc.; era claramente un saber matemático, pero ordenado al cálculo de determinados movimientos, y por lo mismo a producir ciertos artefactos mentales. Y lo mismo habría que decir de la música, que consistía en la producción de melodías mediante el cálculo y combinación de los sonidos; también era, pues, un arte matemático encaminado a la producción de artefactos mentales.

La materia propia e inmediata de las artes matemáticas es la cantidad (ya continua, ya dividida, o sea, el número). Pero no la cantidad real, sino ,1a abstracta, y más en concreto, el espacio imaginario y sus partes y divisiones también imaginarias. Porque la cantidad puede ser abstraída por la inteligencia y así se obtiene la noción de cantidad continua y la de número; pero también puede ser abstraída por la imaginación, despojándola de todas las cualidades sensibles e incluso de la propia sustancia corporal en la que inhiere, y con ello se forma una representación imaginaria, que no es universal (como lo son todas las nociones),

sino singular, pero sin límites fijos y por supuesto sin color, sin olor, sin sonido, sin, peso, sin resistencia. Es precisamente lo que se llama el espacio imaginario, de cuya división infinita en partes iguales, por obra también de la imaginación, resulta la serie de los números.

Con esa especie de materia imaginaria *(materia inteligible* la llama Santo Tomás) construyen sus artefactos mentales la geometría y la aritmética; la primera, formando las distintas figuras geométricas, que luego compara y combina entre sí y descubre sus propiedades; y la segunda formando la serie de los números y combinándolos entre sí mediante las operaciones aritméticas, como la suma y la resta, según reglas precisas.

Por esta razón, las matemáticas son consideradas por Santo Tomás, unas veces como ciencias, colocadas en el segundo grado de abstracción, y otras veces como artes liberales, como acabamos de explicar.

También se entiende, después de lo dicho, que Santo Tomás no coloque a las artes liberales en el orden estrictamente artificial, sino sólo a las artes mecánicas; y es que él había previamente establecido otro orden, el racional o lógico, o sea, el que la razón introduce, al considerarlo, en sus propios actos y que coincide casi exactamente, como acabamos de ver, con el orden producido por las artes liberales; especialmente por las artes lingüísticas, pero también, en gran parte, por las artes matemáticas.

7.4. Esquema del capítulo 7

El orden artificial

I. Naturaleza de las artes

A) Son virtudes intelectuales, no morales

B) Pero se distinguen de las ciencias

1. Porque se ordenan a la *producción,* no a la especulación.
2. Porque están más cerca de lo *particular.*

C) Se dividen

1. Por razón de su *materia,* en:

a) artes serviles o mecánicas.

b) artes liberales.

2. Por razón de su *finalidad,* en:

a) artes útiles.

b) artes bellas.

II. Las artes mecánicas o serviles

A) Las que se ordenan a remediar las necesidades primarias

1. De *alimento.*
2. De *vestido.*
3. De *vivienda.*
4. De *transporte.*
5. De *salud.*

B) Las que añaden cierto lujo y bienestar

C) Las que se ordenan al bien deleitable

III. Las artes liberales

A) Las artes lingüísticas

1. La *gramática.*
2. La *retórica.*
3. La *dialéctica* o la *lógica.*

B) **Las artes** matemáticas

1. La *aritmética.*
2. La *geometría.*
3. La *astronomía.*
4. La *música.*

Apéndice

1. Texto comentado

A) Texto:

El amor y sus clases

Dice Aristóteles que «amar es querer el bien para alguien», y siendo esto así, el movimiento del amor tiene dos términos: el bien que se quiere para alguien, ya sea uno mismo, ya otra persona, y ese alguien para quien se quiere el bien. Al susodicho bien se le tiene amor de concupiscencia, mientras que a la. persona para quien se quiere ese bien se le tiene amor de amistad. Por lo demás, esta división es análoga o con orden de prioridad y posterioridad. Pues lo que se ama con amor de amistad es amado de manera absoluta y directa, mientras qué lo que se ama con amor de concupiscencia es amado de manera relativa e indirecta, es decir, en orden a otro. El ente propiamente dicho es lo que existe en sí, es decir, la sustancia, mientras que el ente en sentido impropio es lo que existe en otro, o sea, el accidente. De parecida manera, el bien, que tiene la misma extensión que el ente, si se toma en sentido propio, es lo que tiene en sí la bondad, y si se toma impropiamente, es lo que tiene la bondad en otro. En consecuencia, el amor por el que se ama algo que es en sí mismo bueno es amor en sentido pleno, pero el amor por el que se ama algo que sólo es bueno en orden a otro es amor en sentido deficiente y derivado (MI, q. 26, a. 4).

B) Comentario del texto

En este lugar está tratando Tomás de Aquino de las pasiones humanas, y

concretamente de la primera de ellas, que es el amor; ya se entiende que del amor pasional y nacido, por consiguiente, de un conocimiento sensitivo. Pero, como suele hacer en otras ocasiones, se eleva de entrada a un plano general, para mejor exponer la cuestión.

¿Qué es el amor en general? Para contestar a esta pregunta recurre Tomás de Aquino a un texto de Aristóteles, tomado de su *Retórica,* y que dice así: «amar es querer el bien para alguien». Ateniéndonos a esa definición, nos encontramos con que el amor (el acto *del* amor o el movimiento del amor) tiene dos términos: uno absoluto y directo (= el alguien para quien se quiere el bien) y otro relativo e indirecto (= el bien que se quiere para ese alguien). Estos dos términos dan origen a dos tipos de amor, que están en conexión entre sí y que se integran en un todo, pero que de suyo son distintos: el amor de amistad y el amor de concupiscencia. No reparemos ahora en los nombres con los que se les designa (de los que luego diremos algo); lo importante aquí no son los nombres, sino las cosas, las realidades. El amor de amistad es claramente «amor de persona», mientras que el amor de concupiscencia es «amor de cosa» (siempre que tomemos esta palabra en sentido restringido, contraponiéndola a persona: todo lo que no es persona).

Estos dos tipos de amor no son especies de un mismo género, sino modos esencialmente distintos de una noción análoga, y, precisamente, con analogía de atribución, que entraña orden de prioridad y posterioridad. Por eso, en la noción de amor hay entrañados dos sentidos distintos: uno, el primer analogado, que es el amor de persona, designa dicha noción de manera plena y principal, y otro, el analogado secundario, que es el amor de cosa, la designa de manera deficiente y derivada. Y para aclarar esta analogía, recurre Tomás de Aquino a dos comparaciones, una remota y otra próxima. La primera es la división del ente en sustancia y accidente, pues la sustancia es lo que existe en sí y es el ente propiamente dicho, mientras que el accidente es lo que existe en otro y es el ente en sentido impropio. Es una comparación remota, pues se refiere al ente, que es la primera noción que forma nuestro entendimiento, y que sirve de base a todas las demás. La otra comparación es la división del bien en fin y medio, pues el fin es

lo que tiene en sí mismo la bondad y es el bien en sentido propio, mientras que el medio es lo que tiene la bondad en otro y es el bien en sentido impropio. Esta segunda comparación es próxima, pues se refiere al término del amor, que siempre es el bien, y es la susodicha división del bien la que fundamenta objetivamente esta división del amor. En efecto, el amor de persona tiene por objeto un fin (la persona siempre es un fin), mientras que el amor de cosa tiene por objeto un medio (las cosas siempre son medios en orden a las personas). Pero, de todo ello, se pueden extraer varias *consecuencias:*

- La *primera* es que el amor de persona es un acto de la voluntad, pues la persona (sustancia individual de naturaleza racional) sólo puede ser conocida por el entendimiento. En cambio, el amor de cosa puede ser acto de la voluntad, pero también movimiento del apetito concupiscible, pues la cosa (sustancia corporal y accidentes de toda índole) puede ser conocida intelectualmente, pero también sensiblemente. (Por aquí podría encontrarse un fundamento para llamar al amor de persona amor de amistad, ya que la amistad sólo se puede dar entre las personas, y al amor de cosa amor de concupiscencia, pues este amor de cosa es el único que puede llevar a cabo el apetito sensitivo y más concretamente el concupiscible.)
- La *segunda* consecuencia es que el amor de persona es un amor de entrega o de comunión, pues valora a su objeto por sí mismo y no por la utilidad que nos reporta; mientras que el amor de cosa es un amor de posesión o de dominio, pues valora a su objeto en orden a otro, por su utilidad, ya para la misma persona que ama, ya para otra persona.
- La *tercera* es que estos dos amores se complementan entre sí, como se complementan la sustancia y sus accidentes, y el fin y los medios que a él conducen. Por eso, más que dos amores distintos, son dos elementos integrantes del verdadero amor: se ama a una persona y se quiere algún bien (alguna cosa) para ella.
- La *cuarta* y última consecuencia es que entre esos dos amores hay un orden natural y recto y es el siguiente: amar a las personas con amor de entrega; amar a las cosas con amor de posesión, e integrar esos dos amores, de suerte que se quieran

y procuren cosas para las personas. Por su parte, el desorden en el amor puede venir de cualquiera de estas tres aberraciones: amara las personas como si fueran cosas (o sea, con amor de posesión); amar a las cosas como si fueran personas (o sea, con amor de entrega), y amar a una persona y no hacer nada por ella, no procurarle ningún bien (o sea, desvincular el amor de persona del amor de cosa).

Glosario

Abstracción: Se llama así, tanto a la acción del *entendimiento agente,* que, iluminando las imágenes sensibles, produce la *especie inteligible impresa,* como a la acción del *entendimiento posible,* que conoce una *esencia universal* prescindiendo de los caracteres *individuales,* o conoce las *formas* prescindiendo de la *materia* o de las *condiciones de la materia.* Esta última se llama *abstracción formal,* y tiene tres grados: en el *primero* se prescinde sólo de la materia *individual,* en el *segundo* se prescinde de la materia *sensible común,* y en el *tercero* se prescinde de *toda materia.*

Acto: La noción de acto es análoga, o sea, que tiene una pluralidad de sentidos diferentes, aunque ligados entre sí por cierta semejanza. Lo que hay de común a todo tipo de acto es la *perfección,* en mayor o menor grado. Los tipos fundamentales de acto son:

a) el *cambio* o movimiento, que es *el acto del ente que está en potencia y precisamente mientras está en potencia;* por eso es un acto esencialmente imperfecto o incompleto, es decir, *el acto imperfecto de un ente imperfecto;*

b) la *acción,* que es el principio activo del cambio, o sea, la actividad en virtud de la cual se produce un cambio; pero la acción también puede ser inmanente y entonces no es principio de cambio, sino mera actividad perfectiva del propio agente;

c) la *forma,* que es la determinación, ya sustancial, ya accidental, de cada cosa; es lo que hace que una cosa sea lo que es o esté cualificada de esta o de la otra manera, y

d) el *ser,* que es el acto de todos los actos o acto último; por ello es la plenitud del acto y la máxima perfección.

Analogía: Es la propiedad que tienen ciertas palabras y nociones de ser atribuidas o predicadas en diferentes sentidos, pero que tienen algo de común entre sí, De esta suerte los sentidos de ellas, ni son enteramente idénticos (esto sería *univocidad),* ni son tampoco completamente diversos (esto sería, referido en este caso sólo a las palabras, *equivocidad);* sino que son sentidos semejantes.

La analogía es de dos clases: a) de *atribución,* que supone un *primer analogado* que realiza plena y principalmente la noción análoga, y unos *analogados secundarios,* que realizan dicha noción de manera deficiente e impropia, b) de *proporcionalidad,* que implica semejanza de relaciones, por lo que supone al menos cuatro términos enlazados dos a dos.

Apetito: Se llama así a cualquier tendencia o inclinación **a** un fin. Cuando dicha tendencia no tiene su origen en un conocimiento del fin por parte del sujeto que tiende a él se llama *apetito natural,* pues se funda en la propia naturaleza de dicho sujeto; pero si tiene su origen en

el conocimiento que el propio sujeto que tiende a un fin tiene de dicho fin, se llama *apetito elícito.* Dentro del apetito elícito se dan dos modalidades: el que se origina en un conocimiento sensitivo, que es el apetito *sensitivo,* y el que se origina en un conocimiento intelectual, que es el apetito *intelectual,* también llamado *voluntad.* El conocimiento sensitivo no conoce el fin formalmente (el fin como fin), sino sólo materialmente (conoce alguna cosa que es fin, pero sin saber que es fin); en cambio, el conocimiento intelectual conoce formalmente el fin (el fin en tanto que fin). Por su parte, dentro del apetito sensitivo se dan también otras dos modalidades: el apetito *concupiscible,* que tiende al bien sensible o rechaza el mal sensible, *sin más,* y el apetito *irascible,* que tiende al bien sensible *difícil* de conseguir y rechaza el mal sensible *difícil* de evitar.

Atributos entitativos de Dios: Son el conjunto de las perfecciones divinas que, según nuestro modo de concebir, se refieren al ser de Dios. Los fundamentales son éstos: la *simplicidad* (que se opone a todo tipo de composición), la *perfección* y la *bondad* (que se oponen a cualquier imperfección o defecto), la *infinitud* y la *inmensidad* (que se oponen a la finitud y la mensurabilidad), la *inmutabilidad* y la *eternidad* (que se oponen a la mutabilidad y a la temporalidad), la *unicidad* (que se opone a la multiplicidad), y la *trascendencia* (que se opone a toda posible identificación con el mundo).

Atributos operativos de Dios: Son el conjunto de las perfecciones divinas que, según nuestro modo de concebir, se refieren a las operaciones de Dios. Los fundamentales son los siguientes: el *entender divino,* y su -derivado la *omnisciencia;* el *querer divino,* y sus derivados la *libertad,* el *amor,* el *gozo,* la *justicia,* la *misericordia* y la *generosidad,* y el *poder divino,* y sus derivados la *creación,* la *conservación* y la *gobernación* o *providencia.* Como resumen de todos los atributos operativos se puede hablar de la *vida* de Dios.

Cambio: El cambio en general, al que también se llama *movimiento,* es el tránsito de un ente desde el estado de potencia (pasiva) al estado de acto. Más técnicamente, se le define como *el acto de un ente en potencia en cuanto está en potencia,* o también como *el acto imperfecto de un ente imperfecto.* El cambio se divide en: a) *instantáneo* (la generación y la corrupción) y b) *sucesivo,* que puede ser: o según la *cualidad* (la alteración), o según la *cantidad* (el aumento o la disminución), o según el *lugar* (la traslación). En todos los casos, lo que cambia es preciso que sea cambiado por otro, por un agente.

Causa: Se llama *causa* al principio positivo del cual algo procede con dependencia en el ser. La causa es de cuatro tipos: *material y formal,* que son causas intrínsecas, y *eficiente* y *final,* que son causas extrínsecas. En ninguna de estas cuatro causas se puede proceder hasta el infinito, y por ello tiene que haber una *materia primera* (la más radical en el orden de la causalidad material), y una *forma sustancial* (la fundamental en el orden de la causalidad formal), y una *causa eficiente primera* (la originaria en el orden de la causalidad eficiente), y una

causa final última (la definitiva en el orden de la causalidad final).

Concepto: Es lo concebido o formado por el entendimiento en el acto mismo de entender. Es una representación mental, un signo de la cosa conocida en cada caso. Se le llama también *verbo o palabra interior,* y es lo significado inmediatamente por la palabra exterior (oral o escrita). Porque las palabras (habladas o escritas) son signos de las cosas, pero a través de nuestros conceptos. El concepto puede ser: *simple* (-noción) y *complejo* (= enunciado y razonamiento). El concepto aquí definido es el concepto *formal* (concepto propiamente dicho). El denominado concepto *objetivo* es la cosa misma conocida, pero en tanto que conocida; por consiguiente, en cada caso, es un aspecto de la realidad, ya que ésta (la realidad) no puede ser agotada en un solo acto de conocimiento.

Constitutivo formal de Dios: Es aquel atributo esencial de Dios que, según nuestro modo de concebir, es considerado como el primero o fundamental, y a partir del cual se pueden deducir o demostrar todos los demás atributos divinos. Para Tomás de Aquino dicho constitutivo formal de Dios hay que ponerlo en el *Ser subsistente, o* sea, en el acto puro de ser, que no es restringido por ninguna esencia distinta del mismo. Por eso, la esencia de Dios se identifica con el ser divino, y el nombre más propio de Dios es *El que es.*

Cosa: *Cosa* equivale a *ente* tomado como nombre sustantivo, es decir, designando *in recto* la esencia, e *in obliquo,* el ser o la existencia. Por ello cosa es sinónimo de ente, y es un modo trascendental, pero no una propiedad trascendental. Cosa se puede contraponer a objeto. La diferencia entre ellos está en que el objeto designa un aspecto o faceta de la cosa, o sea, la cosa en cuanto conocida, mientras que la cosa designa a la realidad íntegra de cada ser. También se suele contraponer cosa a persona, pero en este caso se toma a la cosa en sentido restringido, para designar todo aquello que no es persona o sustancia espiritual.

Cualidad: Es el accidente que sigue a la forma sustancial de cada cosa, mientras que la cantidad es el accidente que sigue a la materia primera de cada cuerpo. Por ello a la cualidad se le llama también *forma accidental,* y se da tanto en las sustancias corpóreas como en las espirituales. Hay cuatro especies de cualidad: a) *hábito y disposición,* b) *potencia* e *impotencia,* c) *cualidad pasible* y *pasión,* y d) *forma* y *figura.*

Definición: Es la manifestación o aclaración de una noción. Se lleva a cabo delimitando o distinguiendo esa noción de cualquier otra y explicitando las notas contenidas en ella. La mejor manera de definir una noción es señalar las causas de que procede la cosa que es objeto de dicha noción: cuál es su origen (causa eficiente), a qué está destinada (causa final), de qué está hecha (causa material), en qué consiste (causa formal); pero este procedimiento no siempre es posible. Cuando la definición se hace teniendo solamente en cuenta la causa formal, el mejor procedimiento es señalar el género próximo y la diferencia específica.

Demostración: Es el razonamiento, ya sea inductivo, ya deductivo, en el que, partiendo de algún antecedente verdadero y apoyándose en él, se llega a un consiguiente asimismo verdadero, que es así y no puede ser de otra manera. Las demostraciones se apoyan en último término en las causas, y son procesos de análisis y síntesis: ya *holológicos* (del todo a las partes o viceversa), que se fundan en la causalidad material; ya *etiológicos* (del efecto a la causa eficiente o viceversa), que se apoyan en la causalidad eficiente; ya *ideológicos* (del fin a los medios o al revés), que se basan en la causalidad final; ya *lógicos* (de la esencia a las propiedades o al contrario), que se fundamentan en la causalidad formal.

Dios: Es el primer motor inmóvil del universo; la primera causa incausada; el ser absolutamente necesario; el ser máximo en toda perfección, y la inteligencia directora suprema. Por todo ello es acto puro, sin mezcla alguna de potencialidad; ser por esencia; creador, conservador y gobernador del mundo; principio y fin de todas las cosas. Además, y esto ya lo sabemos por revelación divina, es Padre, Hijo y Espíritu Santo: tres Personas distintas y un solo Dios verdadero; dador de la gracia y de todos los dones sobrenaturales.

Dones sobrenaturales: Están constituidos por la participación de la naturaleza divina en nosotros y demás consecuencias que de ello se derivan. Comprenden, pues, la *gracia habitual,* por la que somos hechos hijos adoptivos de Dios; las *virtudes infusas,* tanto *teologales* (fe, esperanza y caridad), como *cardinales sobrenaturales* (prudencia, justicia, fortaleza y templanza), y los *dones del Espíritu Santo* (que perfeccionan a las anteriores virtudes). Todos estos dones sobrenaturales son enteramente gratuitos; fueron concedidos a nuestros primeros padres en el estado de *justicia original,* pero los perdieron por el primer pecado. Después de la Redención operada por Jesucristo, los pueden poseer todos los hombres, a través del bautismo y demás sacramentos.

Dones preternaturales: Son ciertas prerrogativas concedidas por Dios a nuestros primeros padres, mientras permanecieron en el estado de justicia original. También son gratuitos, es decir, no exigidos por la naturaleza humana; pero no son estrictamente sobrenaturales; eran simplemente convenientes a la naturaleza del hombre en tanto que elevada al orden sobrenatural. Comprenden, por lo que se refiere al cuerpo, la *impasibilidad y* la *inmortalidad, y* por lo que se refiere al alma, la *plenitud de las virtudes humanas,* tanto intelectuales como morales.

Ente: Etimológicamente se trata del participio activo del verbo *ser y* significa *aquello que es o aquello que tiene ser.* Entraña, pues, una dualidad, en la que uno de los términos, el *sujeto* del ser, se conoce con el nombre de *esencia, y* el otro, el *acto* de ser, se designa con el nombre de *existencia.* El ente también puede ser tomado como nombre sustantivo, y entonces significa *in*

recto la esencia, e *in obliquo,* la existencia; al contrario del ente tomado como participio, que significa directamente la, existencia e indirectamente la esencia.

El *ente de razón* es un no ente que se concibe a modo de ente. Se trata de algo pensado (sea una negación, sea una relación), que ni existe ni puede existir fuera del pensamiento. El *ser* que es propio de este ente es el puramente mental y consiste en el mero darse como objeto en el entendimiento.

Entendimiento: Es la facultad del conocimiento intelectual, y tiene, en el hombre, como *objeto propio* a las esencias abstraídas de las *cosas* sensibles, aunque su *objeto adecuado* es el ente en toda su amplitud. Se trata aquí, por supuesto, del llamado *entendimiento posible,* que se distingue realmente del *entendimiento agente.* Este último no conoce nada, pero hace posible el conocimiento intelectual, al *abstraer,* de las imágenes sensibles, las *especies inteligibles impresas.* El entendimiento posible lleva a cabo tres operaciones distintas: la *simple aprehensión,* el *juicio y* el *raciocinio.* Cuando dicho entendimiento realiza la operación del raciocinio se le llama más propiamente *razón.*

Esencia: En el seno del ente, es el *sujeto* que detenta el acto de ser, o sea, *aquello* que tiene ser. Es también lo que responde en la realidad a la *definición* de cada cosa, y bajo este aspecto se llama *quididad.* Asimismo es lo que determina y restringe al acto de ser, y así considerada se llama *forma.* Por último, es lo que encarrila, con arreglo a su modo de ser, las operaciones propias de cada ente, y en este sentido se le llama *naturaleza.* La esencia sin más es la *sustancia,* aquello a lo que le compete existir en sí; pero en un sentido derivado también puede hablarse de *esencias accidentales,* a las que compete existir en otro (en la sustancia) como en su sujeto de inhesión.

Ética: Es lo mismo que Filosofía Moral. Es la ciencia que considera el orden que la razón humana introduce en los actos de la voluntad. Dicho orden se establece con vistas al fin último de la vida humana; viene expresado por la ley moral, y se torna hacedero si se cuenta con las virtudes morales. Define y demuestra sus objetos apelando principalmente a la causa final.

Existencia: Es lo mismo que el *acto de ser* en el sentido de ser *real.*

Fe: Puede ser considerada como *acto,* como *hábito* y como *contenido objetivo.* La fe en cuanto *acto* se define como *asentimiento con cogitación* y también, de modo más completo, como *acto del entendimiento que asiente a la verdad divina por el imperio de la voluntad, que es movida por Dios, mediante la gracia.* Por ello el acto de la fe consiste en *creer a Dios,* o sea, asentir a las verdades divinas; *creer por Dios,* es decir, por el sólo motivo de que tales verdades han sido reveladas por El, y *creer en Dios,* o sea, fiarse de Dios, descansar en El y sólo en El. La fe en cuanto *hábito* es *la primera de las virtudes teologales,* que radica en el entendimiento humano, y

es infundida en él por Dios mismo. Puede ser *informe* y *formada;* es informe cuando no va acompañada por la caridad, y es formada cuando se da juntamente con esta virtud. La fe en cuanto *contenido objetivo* es la misma *verdad divina* en una doble acepción, o sea, como *la realidad de Dios* y de las demás cosas que se relacionan con El, y como *la luz de Dios* comunicada a nosotros con la revelación divina.

Fin último: Decir *fin último* es una redundancia, pues el fin es precisamente lo último. Lo que sucede es que hay fines que al mismo tiempo son medios respecto de otro fin ulterior, y así son una mezcla de medio y de fin, un fin relativo o intermedio. Por tanto, fin último es aquel que sólo es fin o que no *está* ordenado a ningún otro fin ulterior. El fin puede ser *objetivo,* o sea, la realidad que constituye el fin, y *subjetivo,* o sea, la posesión de dicho fin. Por lo que se refiere al hombre, su fin último se denomina *felicidad,* y puede ser: *objetiva,* que es Dios, y *subjetiva,* que es el conocimiento perfecto de Dios. La obtención de la felicidad es el fin al que se ordena la vida moral.

Física: Es lo mismo que Filosofía Natural, y tiene por objeto el estudio del orden físico o natural, pero tomando aquí *natural* en un sentido restringido, a saber, como la índole propia de aquellos seres que tiene en sí mismos el principio esencial de sus propios movimientos o cambios. Por ello, en este sentido, lo natural se da solamente en las sustancias corpóreas, y se contrapone a lo artificial y a lo violento. La Física estudia a sus objetos apoyándose en todas las causas, es decir, que define y demuestra por las causas material, formal, eficiente y final. Asimismo hay que señalar que la Física está colocada en el primer grado de abstracción.

Forma: Es lo mismo que *determinación;* determina o concreta al ser, que es acto sin más, y le confiere en cada caso un modo especial de ser. Puede ser *sustancial* y *accidental* La *sustancial* es la forma primera o fundamental, lo que hace que cada cosa sea lo que es y ocupe su lugar propio en la escala de los entes. Tratándose de los cuerpos, la forma sustancial es la que estructura o configura a la *materia primera,* y constituye, junto con ésta, la *esencia* de cada cuerpo. Las formas *accidentales* inhieren en la sustancia ya constituida, sea corpórea o sea espiritual.

Fortaleza: Es una de las cuatro *virtudes cardinales.* Radica en el apetito *irascible* en cuanto sometido a la razón y a la voluntad. Tiene como finalidad *enardecer* o aumentar la fuerza de dicho apetito para que no desistamos de practicar la justicia en los asuntos o momentos difíciles, y estemos dispuestos a afrontar cualesquiera dificultades, e incluso el peligro de muerte, antes que consentir en el mal moral.

Gracia: Consiste en el primero y más importante de los dones sobrenaturales; es la participación en nosotros de la naturaleza y de la vida divinas, por la cual nos hacemos realmente hijos de Dios. Se obtiene por el bautismo; se recobra (si se hubiera perdido) por la penitencia, y

se aumenta por los demás sacramentos. Además de la gracia así descrita, que es la *habitual,* se dan también las *gracias actuales,* que preparan para la habitual, o la conservan, o la aumentan.

Heridas del pecado: Son las que quedaron en la naturaleza humana tras la pérdida de los dones preternaturales. Esta pérdida supuso, por lo que se refiere al cuerpo, la privación de la impasibilidad y de la inmortalidad, y por lo que se refiere al alma, la privación de la plenitud de las virtudes humanas. En este plano se encuentran las susodichas heridas, que se reducen a cuatro: la *ignorancia,* sobre todo práctica (por la pérdida de la prudencia); la *malicia* (por la pérdida de la justicia); la *debilidad del ánimo* (por la pérdida de la fortaleza), y la *concupiscencia desordenada* (por la pérdida de la templanza).

Justicia: Es la *virtud cardinal* que inclina a dar a cada uno el bien que le es debido. Radica en la voluntad, que está naturalmente inclinada al bien en general y al bien del propio sujeto volente, y amplía su ámbito para que tienda también al bien de los demás hombres y de Dios. La justicia puede ser *general* y *particular;* la primera inclina al *bien común,* y la segunda, al *bien individual;* esta última se subdivide, a su vez, en *conmutativa y distributiva.*

Ley: Es *una ordenación de la razón, enderezada al bien común, y promulgada por aquel que tiene a su cargo el cuidado de la comunidad.* Hay una *ley eterna,* que es la ordenación del gobierno divino del mundo; una *ley natural* o *moral,* que es la participación de la ley eterna en la criatura racional, y una *ley civil* o *humana positiva,* que es el ordenamiento legislativo concreto de cada sociedad.

Libertad: Es la propiedad de la voluntad que nos permite elegir en cada caso concreto los medios que nos parecen más aptos para alcanzar un determinado fin. El ejercicio de la libertad se da en el acto mismo de la elección y versa, como acabamos de decir, sobre los medios, no sobre los fines. Si en algún caso los fines fueran objeto de elección, ya no se considerarían como fines, sino como medios en orden a otro fin ulterior. Por eso, el fin absolutamente último no puede ser elegido, sino que es necesariamente querido, o sea, que acerca de él no hay libertad. Á la libertad se le llama también *libre arbitrio,* porque radica en el libre juicio que cada uno de nosotros puede hacer respecto al medio que conviene elegir en cada caso.

Materia: Es un principio real, aunque indeterminado, constitutivo de las cosas corpóreas. Puede ser: *primera* y *segunda.* La materia primera, llamada también *materia ex qua,* es totalmente indeterminada y entra en la composición de todos los cuerpos, juntamente con la forma sustancial de cada uno de ellos; es el sustrato último o más radical de los cambios sustanciales (la generación y la corrupción). La materia segunda tiene una indeterminación relativa y no es otra cosa que la sustancia corporal, que recibe otras muchas determinaciones o formas (los acci-

dentes), que inhieren en ella. Por esto se llama también *materia in qua.* La materia segunda es el sujeto de los cambios accidentales, como el aumento o la disminución, la alteración física y la traslación.

Metafísica: Es la ciencia suprema del orden natural y recibe también los nombres de Filosofía Primera y Sabiduría. Tiene por objeto propio al ente en cuanto ente (que es el ente finito), a sus propiedades y a sus principales divisiones; el estudio de todo ello constituye la Ontología. Pero el objeto completo de la Metafísica abarca también a la Causa primera extrínseca de todos los entes, que es Dios, conocido por la luz natural de la *razón,* y alcanzado solamente en cuanto está representado en las perfecciones de las criaturas. Esta segunda parte de la Metafísica recibe el nombre de Teología Natural. La Metafísica está colocada en el tercer grado de abstracción y define y demuestra sus objetos atendiendo sobre todo a la causa formal, pero también a la causa eficiente y la final.

Naturaleza: Esta palabra puede tomarse en distintas acepciones. En su sentido más restringido es *el principio intrínseco y esencial del movimiento y el reposo en los seres que lo tienen,* y así su campo de aplicación se reduce a los cuerpos naturales, excluyendo lo artificial y lo violento. En un sentido más amplio se contrapone a lo sobrenatural, y así abarca todo lo que existe en el universo, excepción hecha del orden de la gracia. Por último, se la puede tomar como sinónimo de *esencia;* más en concreto es la esencia considerada como principio de las operaciones de cada cosa, y así se puede aplicar a todo lo que existe, pues se puede hablar de la naturaleza de Dios e incluso de la naturaleza de la gracia.

Orden: Es el conjunto de varias cosas o partes relacionadas entre sí y con un principio común de todas ellas. Entraña, pues, tres cosas: pluralidad de partes o elementos; unidad de todo ello por las relaciones que ligan entre sí dichas partes; y referencia y dependencia respecto de un principio común o causa. Según esto, los órdenes se pueden clasificar por respecto á las distintas causas que les sirven de fundamento, y así habrá un orden por la causalidad eficiente, otro por la causalidad final, etc. Santo Tomás clasifica también los órdenes por respecto a la razón humana, de la que es propio conocer el orden, y así habla de orden natural y orden sobrenatural (el uno a la medida de la razón y el otro por encima de ella); de orden físico, orden matemático y orden metafísico (por los tres grados de abstracción de la razón humana especulativa); de orden lógico (el construido por la razón en sus propios actos); de orden moral (el construido por la razón en los actos de la voluntad), y de orden artificial (el construido por la razón en las cosas exteriores).

Pasión: En un sentido general es lo opuesto a la acción transitiva, o sea, el *efecto que la acción transitiva produce* en el sujeto paciente que recibe su influjo. Así la pasión se identifica con el *cambio* en cualquiera de sus modalidades. Pero en un sentido especial se llama pasión a los *movimientos del apetito sensitivo.* Santo Tomás distingue seis pasiones del apetito *concupiscible* (amor, odio, deseo, aver-

sión, alegría y tristeza) y cinco del *irascible* (esperanza, desesperación, audacia, miedo e ira). En la terminología tomista también se usa a veces *pasión* en el sentido de *propiedad.*

Potencia: Ante todo hay que distinguir entre *potencia activa* (que es una perfección y por ello un cierto acto) y la *potencia pasiva* (que es lo que se opone al acto). La potencia activa es como una *energía específica* (una capacidad de obrar) que se interpone entre la sustancia del agente y las acciones que éste lleva a cabo, pues ninguna sustancia creada es inmediatamente operativa. Se trata, pues, de un *accidente,* que, por lo demás, se encuadra en el género de la *cualidad.* Por lo que. se refiere a la potencia pasiva, de ella se distinguen tantos tipos como los hay de acto. Así tenemos: a) la potencia que es la *materia primera* en relación a la forma sustancial y al movimiento de generación y corrupción; b) la potencia que es la *sustancia* en relación a sus accidentes y a los movimientos de aumento y disminución, de alteración y de traslación, y c) la potencia que es la *esencia* en relación con el ser o la existencia.

Principio: Se llama principio a todo aquello de lo que algo procede de cualquier manera. Hay principios *reales,* como lo son las causas respecto de sus efectos, y principios *lógicos,* como lo son los antecedentes respecto de sus consiguientes. Pero ni siquiera en el orden real los principios se identifican con las causas, pues, por ejemplo, la privación es principio del cambio, pero no es causa. En el orden lógico los principios primeros son verdades evidentes de suyo que no necesitan —ni pueden— ser demostradas. El primer principio lógico en la dimensión especulativa es éste: *una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto,* y el primer principio lógico en la dimensión práctica, el siguiente: *hay que hacer el bien y hay que evitar el mal.*

Prudencia: Es la *primera* de las *virtudes cardinales,* pues hace de guía de las demás virtudes. Es virtud intelectual por su sujeto, ya que radica en la razón, pero es virtud moral por su objeto, pues versa sobre los medios que deben ser elegidos en cada caso con vistas al fin último de la vida humana. Partes integrantes de la prudencia son: la memoria, la previsión, la razón, la sagacidad, la docilidad, la circunspección, la providencia y la precaución. Las especies de prudencia son: la individual, la familiar y la política; esta última se divide a su vez en gubernativa y civil.

Pruebas de la existencia de Dios: Santo Tomás propone cinco demostraciones de la existencia de Dios, a las que llama *vías.* La primera se apoya en el movimiento y llega al Primer Motor Inmóvil; la segunda parte de las causas que son causadas y llega a la Primera Causa Incausada; la tercera arranca de los seres que se generan y se corrompen y llega al Ser Absolutamente Necesario; la cuarta se funda en los grados de perfección de las cosas finitas y llega al Ser Máximo en toda Perfección, y la quinta se basa en la finalidad con que obran los seres naturales que carecen de conocimiento y llega a la Inteligencia Directora Suprema.

Razón: Considerada como *facultad,* es el mismo entendimiento humano en su uso discursivo, no intuitivo.

Considerada como *acto,* es el mismo raciocinio humano. Considerada como *objeto,* equivale a noción o definición. Considerada como *causa o fundamento,* equivale unas veces a la causa formal, otras a la causa eficiente y otras a la causa final. La razón considerada como causa es la que entra en el llamado *principio de razón suficiente.* La razón considerada como acto se divide en *especulativa* y *práctica,* ya se limite a *contemplar* su objeto, ya se extienda a *dirigir* la conducta humana.

Relación: Es la referencia de una cosa a otra. Puede ser real y de razón. La *relación real* es un accidente y requiere estas tres cosas asimismo reales: un *sujeto* en el que arraigue, un *término* al que apunte y un *fundamento* en el que se apoye. La *relación de razón* sólo se da como objeto de intelección. Los objetos de la Lógica son relaciones de razón.

Ser: Puede ser considerado como *posición absoluta* y como *cópula* de unión entre un predicado y un sujeto. En este último caso se trata del *ser mental* o de razón, y en el primero, del *ser real.* Pero hay algo común a los dos y es la pura y simple actualidad. Se trata de un acto que sólo es acto, y no forma o determinación alguna; un acto no determinante sino puramente actualizante. Hablando del ser real, hay que decir además que es *el acto de todos los actos y por lo mismo la perfección de todas las perfecciones;* que *se distingue realmente de la esencia* que lo determina; que es *lo más íntimo a cada cosa,* o sea, su propia subsistencia, y que es *algo fijo y quieto en el ente,* o sea, la persistencia propia de cada ente.

Sustancia: Es el ente en sentido pleno y principal, o sea, el primer analogado de la noción de ente. Se define como *aquello a lo que le compete existir en sí y no en otro como en su sujeto de inhesión.* Se contrapone a los *accidentes,* que más que entes, son algo del ente, y se definen como *aquello a lo que le compete existir en la sustancia como en su sujeto de inhesión.* El ser propio de la sustancia es el *subsistir,* mientras que el ser que compete a los accidentes es el *inherir.* La sustancia es *la base y el fundamento de toda realidad.* Tal es la sustancia llamada *primera,* que es la *individual;* pero también puede hablarse de la sustancia *segunda,* que es la *universal,* o sea, la esencia abstracta de la sustancia primera.

Templanza: Es una de las cuatro *virtudes cardinales,* que arraiga en el apetito *concupiscible* en tanto que obedece al influjo de la razón y de la voluntad. Tiene como finalidad *moderar* las pasiones del apetito concupiscible, de suerte que la búsqueda de los bienes sensibles, o la huida de los males asimismo sensibles, no nos aparten de la prosecución y realización del bien moral.

Teología: Es la ciencia que tiene por objeto a Dios. Puede ser: *natural,* y entonces es una parte de la Metafísica, que considera a Dios como autor del orden natural; y *sobrenatural* o *sagrada,* y entonces es una ciencia independiente, que considera a Dios como autor del orden sobrenatural. La Teología Sagrada se apoya en la fe (que es un saber divino), pero se sirve

también de los razonamientos humanos para extraer algunas conclusiones que sólo implícitamente se encuentran contenidas en la fe, y por eso es también un saber humano. Sin la fe no hay Teología Sagrada (es como si le faltara el alma), pero sin el discurso humano tampoco la hay (es como si le faltara el cuerpo, pues quedaría reducida a la pura fe).

Trascendentalidad: Es la universalidad de máxima amplitud, y tiene como característica peculiar el no prescindir de las diferencias (como prescinden las nociones genéricas), sino que las conserva embebidas y confundidas, es decir, de modo actual, pero implícito. Así, la noción de ente no prescinde de las diferencias que la dividen o concretan, sino que permanecen en ella de modo actual, aunque confuso; pues tales diferencias son esencialmente entes.

Unidad: Es lo mismo que *no división,* de modo que decir ente *uno* es lo mismo que decir ente no dividido, *indiviso.* Es una propiedad trascendental que acompaña a todo ente por el mero hecho de serlo. Se divide en: a) unidad de *simplicidad,* que es la propia del ente que carece de partes, y por ello no sólo es indiviso, sino que es también indivisible; y b) unidad de *composición,* que es la correspondiente al ente que tiene partes (sean físicas o sean metafísicas), pero que mantiene su unidad mientras las susodichas partes están unidas. Si tales partes se separan, ya no forman un ente, sino tantos entes como partes resultantes.

Verdad: Se define como *la adecuación entre el entendimiento y la cosa.* Puede ser: a) verdad *óntica,* o sea, la manifestación de una cosa al entendimiento o la adecuación de dicha cosa a su idea ejemplar; b) verdad *ontológica,* que es la unión de una cosa con el entendimiento (mediante su especie impresa) o la adecuación de una noción con la cosa a la que representa (en ambos casos la verdad es *tenida* por el entendimiento, pero no *conocida* por él; y c) verdad *lógica,* que es la verdad en su sentido más propio, y que consiste en la adecuación de un enunciado con la realidad a la que se refiere (en este caso la verdad es *tenida* por el entendimiento y *también conocida* por él). Por todo ello, la verdad, en su más propio sentido, sólo se encuentra en el acto del juicio.

Virtudes intelectuales: Son hábitos operativos buenos, radicados en el entendimiento, y que habilitan a éste para llevar a cabo, de manera segura, fácil y eficaz, los juicios correspondientes a la especulación (simple contemplación de la verdad) y a la producción (construcción de toda suerte de artefactos útiles o bellos). Las virtudes que se refieren a la especulación son la *inteligencia* (o hábito de los primeros principios), las *ciencias,* y la *sabiduría;* y las que se refieren a la producción son las *artes,* ya *mecánicas,* ya *liberales.*

Virtudes morales: Son hábitos operativos buenos, que radican en diferentes facultades humanas, y que habilitan a éstas para obrar rectamente desde el punto de vista moral. Son muchas las virtudes morales, pero todas se agrupan en torno a cuatro fundamentales, llamadas *cardinales;* y estas cuatro son: a) la *prudencia,* que radica en el entendimiento, o mejor, en la

razón^*práctica; b) la *justicia,* que radica en la *voluntad;* c) la *fortaleza,* que radica en el *apetito irascible,* y d) la *templanza,* que radica en el *apetito concupiscible.* Las virtudes morales hacen al hombre *bueno en absoluto* (buen hombre), pero las intelectuales sólo lo hacen *bueno en algún aspecto* (buen médico, buen arquitecto, buen matemático, etc.). Por lo demás, las virtudes morales están conexas entre sí, y por ello no se puede poseer una sin poseerlas todas, aunque no siempre en el mismo grado de perfección.

Voluntad: Es lo mismo que el *apetito intelectual,* o sea, la facultad que tiene por objeto al *bien* en toda su amplitud y presentado por el *entendimiento.* En efecto, sólo el bien puede ser querido (nunca el mal como mal) y además todo lo querido tiene que ser previamente conocido por el entendimiento. Por eso si alguna vez se quiere algo que es realmente un mal, es en tanto que nos aparece como bien, o en tanto que está necesariamente ligado a un bien. La voluntad lleva a cabo seis actos distintos, tres de los cuales versan sobre el *fin* (simple volición, intención y fruición), y los otros tres sobre los *medios* (consentimiento elección y uso activo).

Voluntario: Se llama así a *lo que procede de un principio intrínseco con conocimiento del fin.* El elemento genérico de esta definición (procedencia de un principio intrínseco) encuadra a lo voluntario dentro de lo natural, y excluye a lo artificial y a lo violento; mientras que el elementó específico (con conocimiento del fin) excluye a lo inorgánico y a lo vegetativo (que carecen de conocimiento) y también, en sentido propio, excluye a lo animal (que sólo conoce sensitivamente), pues conocer el fin como fin es propio del entendimiento o de la razón. Por eso, lo voluntario propiamente dicho no se da más que en lo racional. Lo voluntario puede ser *elícito,* si lo realiza la propia voluntad, o *imperado,* si lo realiza otra facultad, movida por la voluntad.

Bibliografía

AMEAL, J.: *Santo Tomás de Aquino.* Madrid, 1945.

CHESTERTON, G. K.: *Santo Tomás de Aquino.* Madrid, 1934.

COPLESTON, F.: *El pensamiento de Santo Tomás.* México, 1960.

DE BRUYNE, E.: *St. Thomas d'Aquin. Le milieu, l'homme, la vision du monde.* Bruselas, 1928.

FABRO, C: *Introducción al tomismo.* Madrid, 1967.

GARCÍA LÓPEZ, J.: *Estudios de metafísica tomista.* Pamplona, 1976.

GARRIGOU-LAGRANGE, R.: *La síntesis tomista.* Buenos Aires, 1947.

GILSON, E.: *El tomismo.* Pamplona, 1978.

—*Elementos de filosofía cristiana.* Madrid, 1977.

GONZÁLEZ ALVAREZ, A.: *Tratado de metafísica. Ontología.* Madrid, 1967.

—*Tratado de metafísica. Teología natural.* Madrid, 1969.

GONZÁLEZ, C: *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás.* Manila, 1864.

GRABMANN, M.: *Tomás de Aquino.* Barcelona, 1945.

HORVATH, A.: *La sintesi scientifica di S. Tommaso d'Aquino.* Torino, 1932.

HUGON, E.: *Las veinticuatro tesis tomistas.* Buenos Aires, 1946.

MANSER, G.: *La esencia del tomismo.* Madrid, 1947.

MARITAIN, J.: *Le Docteur Angélique.* París, 1930.

MILLÁN-PUELLES, A.: *Fundamentos de filosofía.* Madrid, 1955.

—*Léxico filosófico.* Madrid, 1984.

OLGIATI, F.: *L'anima di S. Tommaso.* Milán, 1923.

RAMÍREZ, S.: *Introducción a Tomás de Aquino.* Madrid, 1975.

RASSAM, J.: *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino.* Madrid, 1980.

SERTILLANGES, A. D.: *Santo Tomás de Aquino.* Buenos Aires, 1946.

SPIAZZI, R.: *San Tommaso d'Aquino.* Roma, 1974.

WEBERT, J.: *S. Thomas d´Aquin.* Le génie de l´ordre. Paris, 1934.

Explicación de las abreviaturas en las citas de Santo Tomás

Contra Gentes, I, cap. *l.—Suma contra los gentiles,* Libro I, capítulo 1.

Contra Gentes, III, cap. 59.—*Suma contra los gentiles,* Libro III, capítulo 59.

De ente et essentia, cap. 1.—*Sobre el ente y la esencia,* capítulo 1.

De natura generis, cap. 1.—*Sobre la naturaleza del género,* capítulo 1.

De principiis naturae, cap. 1.—*Sobre los principios de la naturaleza,* capítulo 1.

De spiritualibus creaturis, a. 1. — *Cuestión disputada sobre las criaturas espirituales,* artículo 1.

De regno, I, cap. 15. — *Sobre el gobierno de los príncipes,* Libro I, capítulo 15.

De Potentia, q. 7, a. 2, ad. 7. — *Cuestiones disputadas sobre la potencia de Dios,* cuestión 7, artículo 2, respuesta a la objeción 7.

De Veritate, q. 1, a. 1.— *Cuestiones disputadas sobre la verdad,* cuestión 1, artículo 1.

I, q. 1, a. 8, ad. *2 .—Suma Teológica,* Parte I, cuestión 1, artículo 8, respuesta a la objeción 2.

I-II, q. 85, a. *2—Suma Teológica,* Parte I de la Parte II, cuestión 85, artículo 2.

II-II, q. 2, a. *I—Suma Teológica,* Parte II de la Parte II, cuestión 2, artículo 1.

III, *Sup.,* q. 47, a. 1.—*Suma Teológica,* Parte III, Suplemento, cuestión 47, artículo 1.

In Boet. de Trinitate, lect. 2, q, 1, a. 4.—*Exposición sobre el libro de Boecio acerca de la Trinidad,* lección 2, cuestión 1, artículo 4.

In librum de Causis, Prop. VI, lect. 6, n. 175.—*Exposición al libro Sobre las Causas,* Proposición VI, lección 6, número 175.

In I Ethic, lect. 6, n. 77.—*Exposición a los diez libros de la Etica a Nicómaco,* Libro I, lección 6, número 77.

In Met., prol.—*Exposición a los doce libros de la metafísica,* prólogo.

In III Met., lect. 4, n. 348.—*Exposición a los doce libros de la metafísica,* Libro III, lección 4, número 348.

In IV Met., lect. 1, n. 535.—*Exposición a los doce libros de la metafísica,* Libro IV, lección 1, número 535.

In IX Met., lect. 3, n, 1.805.—*Exposición a los doce libros de la metafísica,* Libro IX, lección 3, número 1.805.

In I Perih., lect. 5, n. *11.—Exposición a los libros sobre la interpretación,* Libro I, lección 5, n. 71.

In II Polit., lect. 1, n. 179.—*Exposición a los libros de la política,* Libro II, lección 1, n. 179.

In I Post. Anal., lect. 1, 1.—*Exposición a los segundos analíticos,* Libro I, lección 1, número 1.

In I Physic, lect. 1, n. 3.—*Exposición a los ocho libros de la física,* Libro I, lección 1, número 3.

In III Physic, lect. 2, ns. 559-562.—*Exposición a los ocho libros de la física,* Libro III, lección 2, números 559-562.

In I Sent., dist. 22, q. 1, a. *2.—Sobre los cuatro libros de las sentencias del maestro Pedro Lombardo,* Libro I, distinción 22, cuestión 1, artículo 2.

In II Sent., dist. 1, a. 2.—*Sobre los cuatro libros de las sentencias del maestro Pedro Lombardo,* Libro II, distinción 1, artículo 4.

In III Sent., dist. 23, q. 2, a. 4, ad. *3.—Sobre los cuatro libros de las sentencias del maestro Pedro Lombardo,* Libro III, distinción 23, cuestión 2, artículo 4, Respuesta a la objeción 3.

Quodlibeto IX, a. 3.-*Cuodlibeto IX,* artículo 3.